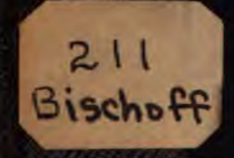
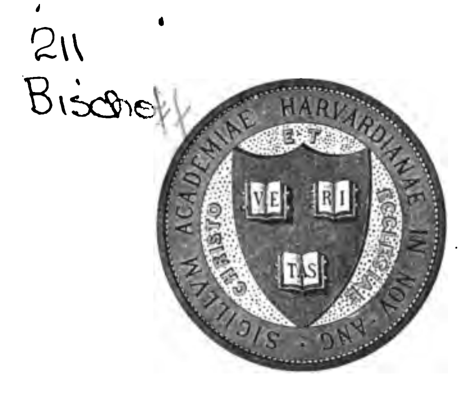
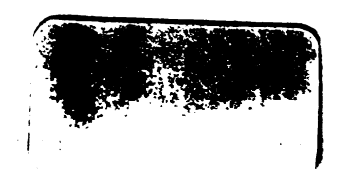

211
Bischoff


HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE
RI
TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE



BABYLONISCH-ASTRALES

IM WELTBILDE

DES

THALMUD UND MIDRASCH

VON

DR. ERICH BISCHOFF

MIT ZWÖLF ABBILDUNGEN



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1907

211

Lic. Dr. **Alfred Jeremias**

gewidmet



Inhalt.

Literaturangaben und Abkürzungen.

ATAO[2] = A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 2. Aufl., Leipzig 1906.
BNT = A. Jeremias, Babylonisches im N. T. Leipzig 1905.
KBB = A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel. 4. A. Leipzig 1903.
HuWB = H. Winckler, Himmels- und Weltenbild der Babylonier. (= Der Alte Orient, III 2/3.) 2. Aufl. Leipzig 1903.
WAO = H. Winckler, Die Weltanschauung des alten Orients. Leipzig 1904.

AgT = W. Bacher, Die Agada der Tannaiten. Straßb. I[2]: 1903; II: 1890.
ABA = „ „ „ „ „ bab. Amoräer. Straßb. 1878.
APA = „ „ „ „ „ pal. Amoräer. I/III. Straßb. 1892/99.
Thosaphtha ed. M. S. Zuckermandel 1881.
Mechiltha ed. M. Friedmann 1870.
Siphre ed. M. Friedmann 1864.
Pesiktha rabbathi ed. M. Friedmann 1880.
Pesiktha ed. S. Buber 1868.
Thanchuma ed. S. Buber 1885.
Midr. Thehillim ed. S. Buber 1891.
Echa rabbathi ed. S. Buber 1899.
Genesis rabba ed. J. Theodor 1903 f. (1. 2.)
Die übrigen Midraschim nach der Wilnaer Ausg. 1878.
Aboth di Rabbi Nathan ed. S. Schechter 1887.

Zitate aus dem babylonischen Thalmud (Wien 1840 ff. unter Zuziehung von Rabbinovicz-Ehrentreu, Dikduke Sophrim) geben den Namen des Traktats und die Blattseite an, meist ohne ein vorhergesetztes b.; bei solchen aus dem palästinischen Thalmud ist zur Unterscheidung ein j. oder jer. vorgesetzt und nötigenfalls nicht nur das Blatt, sondern auch die Kolumne und die Zeile des Zitats bezeichnet.

Von des Verf. zitierten Werken sind „Jüdisch-deutscher Dolmetscher“ 1901, „Kabbalah“ 1903, „Thalmudkatechismus“ und „Der Korân“ 1904, „Im Reiche der Gnosis“ 1906 sämtlich in Th. Griebens's Verlag (L. Fernau), Leipzig, „Jesus und die Rabbinen“ 1905 bei J. C. Hinrichs, Leipzig, erschienen.

Verzeichnis der Abbildungen.

I. Kapitel.

Entsprechung von Himmlischem und Irdischem.

„Das Reich der Erde entspricht dem Reiche des Himmels" (Rab Schescheth; Berachoth 58a).

Die altorientalische Anschauung, daß das Irdische im Himmel sein Abbild oder vielmehr Urbild habe[1], zeigt sich auf jüdischem Boden mit einer spekulativen Begründung ausgestattet, die nicht nur z. T. älter, sondern auch tiefer ist als die der (damit bisher am häufigsten verglichenen) platonischen Ideenlehre. Ich stelle diese Begründung an die Spitze meiner Darlegungen, weil sie kennzeichnend ist für die Stellung des jüdischen Denkens zur altorientalischen[2] Weltanschauung überhaupt. Diese wird in der Regel soweit beibehalten — nicht „übernommen" — als sie sich mit dem monotheistischen Gedanken vereinigen läßt[3], im übrigen aber teils fallen ge-

[1] Vgl. JEREMIAS, ATAO 8; J. LEPSIUS in „Reich Christi", VI. J. (1903), 355. [2] Ich wähle diesen Ausdruck mit JEREMIAS (ATAO² 1 ff.).

[3] Von „religiösem Synkretismus" — diesem Deus ex machina gewisser moderner Theorien — kann weder beim Judentum, noch beim Christentum ernstlich die Rede sein. Angenommen z. B., daß der Name „Jahweh" — mehr als der Name der „westländischen" Gottheit Ja'u ist nicht bekannt — „aus einem protobabylonischen Vorbilde entstanden ist" (Delitzsch bei JEREMIAS, KBB⁴ 20), und zugegeben, daß wir, zumal in poetischen Stellen des AT, Züge finden, die altorientalischen Götterschilderungen entsprechen — wo finden sich denn in einer anderen Religion zu der angeblichen Synkrasis geeignete Ideen von auch nur annähernder, zumal sittlicher, Tiefe und Vollkommenheit, wie sie bereits der ältere Mosaismus mit dem Namen „Jahweh" verbindet? — Auch das Christentum hat altorientalische Motive, soweit sie sich mit seinen Lehren vertrugen, nicht nur toleriert, sondern auch literarisch verwendet (vgl. JEREMIAS, BNT). Als der Gnostizismus die altorientalische Weltanschauung in ihrem vollen Umfange wieder aufnahm (nicht, wie

lassen oder stillschweigend abgelehnt[1], teils ausdrücklich bekämpft.

Das Judentum hatte bei seiner Begründung jenes alten Gedankens den Vorteil voraus, daß es einen, allwissenden und allweisen Gott besaß, der alles aus dem Nichts erschuf. Alles zu Erschaffende ohne Ausnahme muß hier zuvor im Geiste dieses nach dem weisesten Plane schaffenden Gottes vorhanden gewesen sein und, da alles in ihm ewig ist, auch ewig fortexistieren als seine Schöpferidee (wie wir es nennen würden), gleichviel ob es erst geschaffen werden soll, materiell existiert oder schon untergegangen ist. Wie aber die platonischen „Ideen" mehr sind als bloße abstrakte Begriffe, sondern im Phädrus (p. 247, 7) jenseits des Himmelsgewölbes als reine Wesenheiten thronen, so und noch vielmehr ist die ideale Präexistenz und Fortexistenz der aus Gottes Geist stammenden himmlischen Urbilder alles Irdischen bei den jüdischen Denkern echt orientalisch gegenständlich aufgefaßt, ja, viel „realistischer" gedacht, als es unserm modern-occidentalen Denken möglich und zulässig erscheint.

---

1. Die himmlische Präexistenz des Irdischen.

Daß die Welt ein *κόσμος*, ein nach bestimmten Gesetzen existierendes Universum sei, ist gemeinorientalische uralte Anschauung. Ist die Welt erschaffen, so muß der Schöpfer sie nach einem bestimmten Schöpfungsplane erschaffen haben, und dieser Schöpfungsplan wird des weiteren den Weltplan bilden, zumal wenn, wie im Judentum, Schöpfer und Erhalter

---

es noch heute dargestellt wird, sich Systeme erfand oder kompilierte), da stellten die christlichen Autoren lediglich literarisch fest, was von diesen, ihrer Zeit gar nicht neuen, sondern geläufigen Anschauungen mit dem Christentum verträglich, und was als „heidnisch" zu verwerfen sei, und suchten den brauchbaren Anschauungen ein stärkeres christliches Rückgrat zu geben, um desto besser die verwerflichen auszuscheiden. Das ist Selektion unter Vorhandenem, nicht Synkrasis von Eigenem und Fremdem, und es wirkt irreführend, wenn man von „auftauchenden" gnostischen „Spekulationen" redet, die von den christlichen Lehrern dadurch „immunisiert" worden seien, daß man „einen Teil derselben übernahm". Die Sache liegt anders: Es „taucht" höchstens die literarische Etikettierung jener Gedanken als „Gnostizismus" auf; an sich waren diese Anschauungen weder neu noch fremd, sodaß sie nicht erst mit Vorsicht „übernommen" zu werden brauchten.

[1] Vgl. JEREMIAS, ATAO[2] 176 f., 181 f.

der Welt identisch sind. Voraussetzung des Schöpfungsplans ist natürlich die schöpferische Allmacht. Bevor aber der Schöpfungsplan ins Werk gesetzt wird, aus der Transzendenz in die Erscheinung tritt, muß ein Schöpfungspunkt da sein, eine Art Standort für den Schöpfer und späteren Regierer des Alls, nach der Anschauung, mit der wir es hier zu tun haben (s. u. S. 14 ff.), später als der Schöpfungsplan, der Schöpfung der Welt aber voraufgehend.

A. Die zwei Fundamental-Schöpfungen.

Die Midrasch zum 1. Buche Mosis (Bereschith rabba, gewöhnlich Genesis rabba genannt) nennt (c. 1 § 4) den Schöpfungs- und Weltplan „Thorah“ (תּוֹרָה), jenes zweite Erschaffene aber „Thron der Herrlichkeit“ (כִּסֵּא הַכָּבוֹד).

a) Die Thorah als Schöpfungs- und Weltprinzip.

Genesis rabba, c. 1 (1): „Rabbi Oschaja[1] begann (seinen Lehrvortrag mit Prov. 8, 30): ‚Und ich war bei ihm (Gott) ein אומן, und ich war (sein) Ergötzen‘. ... Die Thorah[2] sagt: ‚Ich war der Werkmeister Gottes‘. Gewöhnlich wenn in der Welt ein König von Fleisch und Blut einen Palast erbaut, so baut er ihn nicht nach eigenem Gutdünken, sondern nach dem eines Werkmeisters, und auch der Werkmeister baut nicht nach seinem eigenen Gutdünken, sondern er hat Pergamente (דיפטראות = διφθέραι; Grundrisse) und Tafeln (פינקסות = πίνακες; Aufrisse), um zu wissen, wie er die Gemächer und die Öffnungen bauen soll. So blickte Gott auf die Thorah und erschuf die Welt, und die Thorah sagt (Gen. 1, 1): ‚Mit Reschith (בראשית) erschuf Gott‘. Reschith (Anfang) ist aber nichts anderes als Thorah, wie es heißt (Prov. 8, 22): ‚Der Herr [Jhwh] hat mich gehabt als Anfang seines Weges‘ (ה׳ קנני ראשית דרכו)“[3].

Gleich hier zeigt sich, wie JEREMIAS[4] mit Recht fordert, daß wir behufs richtigen Verständnisses aller dieser Materien

[1] Ich übersetze die Zitate aus Gen. r. nach der krit. Ausg. von J. THEODOR (Berlin 1903 ff.), soweit die Lieferungen bisher reichen.

[2] Prov. 8, 30 ist es die Weisheit, die dies spricht. Der Midrasch faßt hier אומן in der Bedeutung „Werkmeister“ (Baumeister), nicht „Werkzeug“ (wie z. B. Aboth III 14).

[3] D. h. nach der Deutung des Midrasch (vgl. c. 1 (4), unten S. 14) als erstes Geschaffenes. Infolge dieses Verses (8, 22) übersetzte das Thargum Jeruschalmi die Anfangsworte der Genesis: „Mit Weisheit erschuf Gott“ usw.

[4] BNT 40², 67.

„in Dichters Lande gehen“, orientalisch umdenken lernen müssen. Wie bei fast allen orientalischen, oder wenigstens den zu Juden gesprochenen Gleichnissen[1], auch den meisten der neutestamentlichen[2], hinkt der Vergleich hier formell — nach occidentalen Begriffen. Nicht mit dem Baumeister, sondern mit dem Bauplan wird die Thorah verglichen. Es ist möglich, daß die Form dieses Gleichnisses aus dem 3. Jahrh. n. Chr. durch die auffallend ähnliche Allegorie des Alexandriners Philo (20 v.—ca. 50 n. Chr.) beeinflußt ist[3];

[1] Vgl. P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu (Tübingen u. Leipzig, 1904), besonders S. 92 ff. [2] Daselbst S. 97 ff., 124 ff. — F. bemerkt treffend die Verwandtschaft der um 30 n. Chr. gesprochenen Gleichnisse Jesu und der aus der Zeit um 100 datierenden jüdischen Gleichnisse und den Gegensatz beider zu den „Vergleichen, Bildreden, Allegorien“ in der „ganzen hellenistisch-jüdischen Literatur“ vor Jesus (Hillel, Philo, 2. Makk., Henochbuch, IV. Esra, Sirach) und zu Jesu Zeit (Josephus). Trotzdem soll Jesus die Art seiner Gleichnisreden dem Judentum verdanken; die Ausbildung dieser Gleichnisform bei den Juden um 100 n. Chr. soll beweisen, daß sie schon um 30 ausgebildet genug sein mußte, um von Jesus übernommen zu werden. Wer keine Apella-Natur besitzt, wird freilich fragen, warum denn — solche Geläufigkeit dieser Gleichnisform um 30 n. Chr. im jüdischen Volke vorausgesetzt — kein einziger der Apostel sich ihrer zu bedienen wagte, trotzdem doch Veranlassung genug dazu da war; selbst der mit aller rabbinischen Schulbildung seiner Zeit ausgestattete Paulus bietet (Gal. 4) nur eine aggadische Allegorie (Hagar = Sinai usw.), nirgends aber auch nur ein einziges Gleichnis! In den üblichen drei Dimensionen dürften daher die großen jüdischen Unbekannten, denen angeblich Jesus die Gleichnisform verdankte, nicht zu finden sein. Früher waren in solchen Fällen die „Essener“ ein beliebter Faktor der Wahrscheinlichkeitsrechnungen. Sie kommen heute wirklich auch langsam wieder in Mode, trotzdem der Talmud, dem keine Geistesregung innerhalb des jüdischen Volkes entgeht, und der über Pharisäer, Sadduzäer, Christen, Gnostiker usw. so vielerlei zu berichten weiß, der Essener nicht mit einem Sterbenswörtlein gedenkt. Trotzdem werden die Fabeleien des Josephus über sie geglaubt; den meisten ist Josephus eben „zugänglicher“. [3] Die Erschaffung der sichtbaren Welt nach dem präexistenten Urbilde einer unsichtbaren vergleicht er mit dem Verfahren eines Königs, der vor dem Bau einer Stadt von seinem Baumeister einen genauen Plan für diese anfertigen lasse, damit er *ἀποβλέπων εἰς τὸ παράδειγμα* bauen könne. Ebenso habe Gott bei Erschaffung der sichtbaren Welt sich nach seinem idealen Vorbild für sie gerichtet (*ἐνόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς* (De opificio mundi § 4). Bacher (APA, I 107[2]) vermutet nach J. Freudenthals Vorgange, daß R. Oschaja, der in Cäsarea mit Origenes bekannt geworden sei, ja vielleicht mit diesem christlichen „Philosophen“ disputiert habe (Gen. r., c. 11; Bacher l. c. 92), durch diesen Kenner Philos mit dessen obiger Allegorie bekannt geworden sei. — Angesichts der großen Unzulänglichkeit der wenigen bisherigen Vorarbeiten über die Be-

Philo aber hat den Gedanken eines präexistentiellen idealen Urbildes der materiellen Welt offenbar aus Platos Timäus, wo (p. 25 ff.) der Weltbildner (*δημιουργός*) bei der Bildung der materiellen Welt auf Ideen-Urbilder blickt. — Indessen sind die Grundgedanken des Midrasch-Gleichnisses schon in den vor Plato liegenden alttestamentlichen Schriften der Proverbien und des Buches Hiob gegeben, zugleich auch die „Inkonzinnität" des Gleichnisses. Prov. 8, 22 ff. schildert die Präexistentialität der „Weisheit" und 8, 27—30 ihre Tätigkeit als אמון d. h. Werkmeister Gottes bei der Schöpfung; in Hiob 28, 20—27 erscheint sie mehr als das „Normativ" oder eine Art „Regelsammlung"[1] Gottes beim Weltbau, was sich mit dem Begriffe der „Thorah" berührt, die in Gen. r. (s. o. S. 3) an Stelle der Weisheit spricht und, wie diese in der Hiobstelle, als Schöpfungsplan aufgefaßt ist. Während ferner Sirach 1, 1—9 und 24, 1 ff. (nach Plato verfaßt) gleich der noch zu behandelnden Midraschstelle Gen. r., c. 1 (4) das Geschaffensein der Weisheit (bezw. Thorah) betont, lassen Prov. und Hiob gleich Gen. r., c. 1 (1) diese Frage unberührt. Vor Oschaja, im 1./2. Jahrh. n. Chr., nennt R. Akiba die Thorah den אמון Gottes bei der Weltschöpfung (Aboth III 14), und zwar — da er betont, sie sei den Israeliten aus göttlicher Liebe geschenkt worden, und sie nach Prov. 4, 2 als „gute Lehre" (לֶקַח, Anzunehmendes) bezeichnet — im Sinne von „Werkzeug", wobei er aber mit dem Begriffe des Schöpfungsinstruments den des Schöpfungsprototyps, des Ur-Vorbildes aller Dinge verbindet[2].

Dieselbe Thorah nun, nach der sich Gott bei der Weltschöpfung gerichtet hat, ist von ihm als ewige Norm aufgestellt, und er befolgt sie selbst ständig und bis ins Kleinste[3]. Ganz diese selbe Thorah hat Gott den Israeliten offenbart,

---

ziehungen zwischen Kirchenvätern und Rabbinen wäre eine genauere Darstellung dieses Wechselverhältnisses verdienstlich. [1] L. Herzfeld, Gesch. d. Volkes Israel II 296. [2] Kurz vorher (l. c. III 14 Anf.) führt R. Akiba als Beweis göttlicher Liebe die Erschaffung Adams nach dem Ebenbilde Gottes an. [3] Exodus rabba, c. 30 (zu 22, 1): „Rabban Gamliel, R. Josua, R. Eleasar ben Asarjah und R. Akiba kamen (95 n. Chr.) nach Rom und predigten dort: Gottes Weise ist nicht die von Fleisch und Blut [= von Menschen]. Was der Mensch seinem Nächsten zu tun gebeut, das pflegt er selber nicht zu tun. Bei Gott ist das nicht der Fall [er hält vielmehr seine Gebote]." — Ich unterlasse es, die aus der antijüdischen Polemik sattsam bekannten Stellen anzuführen, nach denen

schriftlich und mündlich[1]. Aus dieser offenbarten Thora ist durch rechtes Forschen schlechthin alles zu erkennen, was (mit Paulus zu reden) „im Himmel[2] und auf Erden und unter der Erde“ ist, war und sein wird[3]; denn die Thorah ist „ewige

---

Gott selbst die Gebote der (rabbinischen) Thorah über die täglichen Gebete, über das Anlegen der Thephillin, über die Verunreinigung durch Tote usw. befolgt, weise dagegen auf die in der rabbinischen Aggada mehrfach berichteten Versuche hin, durch Zitieren von Versen aus der Thorah Gott zu ermahnen, daß er nach diesem seinem eigenen „Gesetze“ so und so handeln müsse bezw. Unrecht habe. Vgl. z. B. unten S. 70, sowie den Schluß von Deuteronomium rabba, wo Moses durch Thorah-Zitate mit Gott um sein Leben ringt (ähnlich wie Luther am Krankenlager Melanchthons „unserm Herrgott mit seinen Verheißungen die Ohren rieb“) oder Baba bathra 59b, wo R. Josua ben Chananjah kühnlich einer in die Diskussion eingreifenden Himmelsstimme klar macht, daß laut Ex. 23, 2 ein rabbinischer Mehrheitsbeschluß auch ihr gegenüber gelte. [1] Die Unterscheidung von schriftlicher und mündlicher Thorah und die Höherbewertung der mündlichen (die im Grunde eine esoterische Erläuterung der schriftlichen ist, da sie stets aus dieser zu „begründen“ gesucht wird) ist bekannt; vgl. z. B. Aboth I, 1 (von Clemens Alex. bei Euseb. h. e. II 1 — Harnack, Miss.[2] 193 — aufs Christliche übertragen); J. Peah II 6; Berachoth I 7; Abodah sarah 35a; vgl. auch m. Thalmud-Katechismus S. 12 f. und 24. [2] Auch Astronomie wird aus ihr gelernt; vgl. Midr. Thehillim zu ψ 19, 2 (§ 4): „Rab Samuel bar Abba sagte: ‚Die Wege an der Raki‘a („Himmelsfeste“) sind mir bekannt wie die Straßen von Nehardea‘ (in Babylonien). Ist denn Samuel zur Raki‘a hinaufgestiegen? Nein, aber dadurch, daß er sich mit der Weisheit der Thorah beschäftigte, lernte er, was im Wolkenraum [am Himmel] sich befindet.“ Die Thorah ist also auch das Lehrbuch der Astronomie und (da es sich bei Samuels astralen Erörterungen, z. B. Berachoth 59b, noch um mehr handelt) der Astralwissenschaft; die Himmelsbeobachtung liefert nur die anschauliche Erläuterung dazu! — Deut. r., c. 8 sub fin. sagt Samuel mit Beziehung auf Deut. 30, 12: „Die Thorah findet man nicht bei den Astrologen, die sich (lediglich) mit dem Himmel(sbilde) abmühen.“ [Es heißt dann weiter:] „Man wandte ihm ein: ‚Du bist doch selber ein Astrolog (Sternkundiger) und zugleich groß in der Thorah!‘ Er entgegnete: ‚Ich machte nur dann astrologische Beobachtungen, wenn ich vom Thorahstudium frei war.‘ (Sie:) ‚Wann war das?‘ (Er:) ‚Wenn ich ins Bad ging.‘“ — Über hierher gehörige Lehren Samuels s. u. Kap. VII (S. 158). U. a. erörterte er auch die Natur des Donners (Berachoth 59a), akustische Probleme (Midr. Thehillim zu ψ 104, 12) und bestimmte die Dauer der kleinsten Zeiteinheit (des 56548. Teils einer Stunde = 0,006543 Sekunden; Echa r. zu 2, 19). [3] Dies bezieht sich auf jedes Ding, jeden Brauch, jede Erkenntnis usw., da die Vertiefung in die Thorah apriorisches Wissen von allem verleiht und alle Erfahrungserkenntnis durch sie bestätigt wird. Es war keine theologische Floskel, sondern vollste Überzeugung, wenn die jüdischen Denker viele Jahrhunderte hindurch, bis über Mendelssohn hinaus, für alles und jedes im materiellen und geistigen Leben eine „Be-

Norm" (Num. 15, 15), und daher „gibt es in ihr kein Früher oder Später" (Pesachim 6 b).

Eine so tiefe Begründung der durchgängigen Entsprechung von Überirdischem und Irdischem und besonders die Begründung der Möglichkeit, diesen Zusammenhang klar zu erkennen, wie sie hier (in nuce schon in den Stellen des AT) uns geliefert wird, war nur auf dem Boden eines lebenskräftigen Monotheismus möglich. Durch diese Begründung wird zugleich, ohne daß Inkonsequenz entsteht, die Klippe des Fatalismus vermieden, dem die Theorie einer solchen prästabilierten Harmonie leicht anheimfallen kann. Die Harmonie erscheint hier wohl prästabiliert, aber durch den Willen des lebendigen Gottes, der als allmächtiger Herr der Welt seinen Plan auch, wenn und wie er will, modifizieren kann[1]. Das ist aber im Grunde weder eine Abweichung von seiner Thorah — denn sein Wille ist eben die Thorah — noch eine Störung der himmlisch-irdischen Entsprechung, da sein Wollen das reale Geschehen zur unmittelbaren Folge hat.

Die babylonische Weltanschauung[2] enthält die Elemente dieser Theorie, aber nicht in diesem geschlossenen Zusammenhange, und ohne diese klare Begründung, wie es möglich sei, jene Entsprechung zu erkennen. Es gilt heute noch, was vor 1370 Jahren der hellsinnige Syrer Damaskios[3]

---

gründung" in der Thorah fanden. Ein Talmudist von altem Schrot und Korn würde selbst modernste Erscheinungen wie Elektrizität, Dampfroß, Tramway, hyperkritische Theologie usw. in der Thorah vorgezeichnet finden, etwa in Ezech. 1 (חשמל = *ἤλεκτρον* LXX), II. Reg. 2, 11, Nahum 2, 5, Jes. 5, 12. Auf Grund dieser spirituellen Anschauung, daß die Thorah omne scibile seit Ewigkeit her a priori enthalte, konnten z. B. Philo und die christlichen Kirchenväter gar nicht anders, als alle richtige Erkenntnis innerhalb der heidnischen Vorwelt bereits in der Thorah zu finden und günstigstenfalls als einen Hauch von ihrem Geiste (*λόγος σπερματικός*!), strenger genommen als ein objektives Plagiat an ihr, zu beurteilen. Das ist ehrliche, auf menschliche Superklugheit gerade völlig verzichtende Schätzung der in der Thorah vorhandenen „Tiefe des Reichtums sowohl der Weisheit Gottes wie seiner Erkenntnis" Röm. 11, 33).

[1] Infolgedessen wird im Talmud der Einfluß der Gestirne auf das Gottesvolk Israel, sofern er als blinde Schicksalsmacht aufgefaßt gilt, bestritten (s. unten Kap. V).

[2] Jeremias, ATAO[2] 6 ff., 36, 48 und passim.

[3] Mitglied der von Julianus Apostata geförderten, von Justinian 529 n. Chr. aufgehobenen neuplatonischen Schule in Athen, der gegen Ende des 5. Jahrh. u. a. auch Proklos angehörte. Damaskios begab sich 529 gleich Isidoros aus Gaza und dem bekannten Aristoteleserklärer Simplikios nach Persien, 533 nach Ägypten.

(Quaestiones de primis principiis c. 125, ed. Kopp, Frkf. a. M. 1826, p. 384) sagt: die Babylonier schwiegen sich über den ersten Ursprung des Seienden aus — insofern sie nämlich weder alles Sein auf ein einziges Urprinzip zurückführen, noch eine ewige Weltordnung kennen. Wie das mit Damaskios gut übereinstimmende altbabylonische Siebentafel-Epos Enuma eliš auf Tafel I zeigt, nahm man zwei (relativ) erste Potenzen an, den Apsû (Ozean) und die Tiâmat (den Chaosdrachen, vgl. sprachlich: תְּהוֹם), deren Sohn Mummu oder Kingu heißt, während dann des weiteren aus ihnen die Götter hervorgehen. Vor deren „Erschaffung" aber „war ein Geschick noch nicht bestimmt". Dies geschieht erst, d. h. eine Weltordnung wird erst geschaffen, als Mummu mit seiner Mutter Himmel und Erde erzeugt hat[1]. Diese Weltordnung ist aber nicht nur nicht seit Ewigkeit, sondern auch nicht für die Ewigkeit, wie die Thorah. Die „Schicksalstafeln" (tupšîmâte), die von einem Weltherrscher-Gott in des anderen Hände gelangen (z. B. dem Kingu von Tiâmat gegeben, alsdann von Marduk entrissen werden[2]) stellen nicht einen kontinuierlichen Weltplan dar, sondern sind für jeden Gott das Symbol seiner autoritative Befugnis, die Weltordnung nach seinem Sinne zu bestimmen: „Nicht soll geändert werden, was ich schaffe, nicht rückgängig, nicht hinfällig werden meiner Lippe Gebot", so sagt Marduk (Enuma eliš, Tafel II) und schafft nach Besiegung der Tiâmat und des Kingu (Tafel IV) eine völlig neue astral-tellurische Weltordnung (Tafel V und VI; vgl. JEREMIAS, ATAO² 134 ff.).

In diese neue Weltordnung (oder besser: Kalenderordnung) spielen aber in Wahrheit noch viele Elemente älterer Weltordnungen (Kalenderordnungen) hinein. Die neue Ordnung Marduks ist ja eigentlich[3] der Reflex der irdischen Epoche, in der unter Hammurabi Babylon zur Welthauptstadt wurde

[1] JEREMIAS, ATAO² 132 ff. Vgl. die ähnliche phönizische Kosmogonie des Sanchuniathon, die auf dem Wege über Philo von Byblos und Eusebius (Praep. ev. c. 10) wohl etwas gelitten hat, aber so viel erkennen läßt, daß das Weltall seinen Ursprung einer Umarmung des „Pneuma" (Damaskios nennt Mummu „die geistig vorzustellende Welt") mit seinem Urprinzip „Chaos" (vgl. Tiâmat) verdanke. [2] Auch Bel, Nebo, Ea werden anderwärts als Vorbesitzer genannt (ATAO² 46). [3] Sehr treffend sagt JEREMIAS, ATAO² 48: „In Wirklichkeit ist natürlich das Irdische an den Himmel versetzt. Aber die Theorie denkt es sich umgekehrt: das Vorbild ist am Himmel."

und ihren Stadtgott Marduk zum Götterkönig und Weltherrscher erhob, was mit der astralen Tatsache in Verbindung gebracht ward, daß um 2500 v. Chr. der Frühlingsäquinoktialpunkt in das Sternbild des Stiers (des Symbols Marduks) eintrat, die Frühlingssonne statt in den Zwillingen nun im Stier sich zeigte, wodurch Marduk zum Sonnengott wurde und der Sonnenkultus die Vorherrschaft erlangte. Daneben bleiben aber noch genug starke Einflüsse aus der Zwillings-Ära, die zugleich adû Nannar (Sin), Ära des Mondgotts ist, und aus dem Mondkultus übrig, die die Einheitlichkeit des Weltbildes alterieren (vgl. JEREMIAS, ATAO² 96 ff., 100 ff.). Die Bedeutungen der astralen Göttergestalten in den verschiedenen Phasen der Entwickelung des astralen Systems gehen in einander über (vgl. ATAO² 94—128 u. ö.)[1] und machen dadurch das astrale Weltbild vieldeutig, seine Offenbarung schwankend und seine Erkenntnis kompliziert, ja ungewiß.

Es wäre freilich ungerecht, zu leugnen, daß sich auch schon in der altorientalischen Astralwissenschaft ein monistischer, ja in gewissem Sinne monotheistischer Zug[2] geltend macht, indem die einzelnen Gottheiten als (astrologisch ausgedrückt) Aspekte der einen großen weltbeherrschenden Macht betrachtet werden, die z. B. im Stierzeitalter durch Marduk repräsentiert wird. Aber diese Anschauung bleibt doch ganz im Hintergrunde stehen; viel lebhafter tritt die Anschauung zu Tage, daß jeder einzelne Gott seinen Teil des Weltalls regiert, wie ein König sein Land auf Erden, und daß die Gestirne, je nachdem sie in den Himmelsbezirk der einzelnen Hauptgötter eintreten, deren Funktionen repräsentieren: „Wenn der Stern des Marduk im Aufgehen ist (d. h. niedrig am Horizonte steht), ist er Nebo; wenn er [1½] Doppelstunden (d. h. wohl 45°) hoch steht, ist er Marduk; wenn er kulminiert (in Mittagshöhe steht), ist er Nibiru“ (= Anu oder Ninib, vgl. JEREMIAS, ATAO² 21)[3].

---

[1] Jede „Schule“ freilich war sich über ihr System gewiß klar.

[2] Vgl. JEREMIAS, Monotheist. Strömungen innerhalb der babylonischen Religion [fortan = MStr.] (Leipzig 1904), sowie KBB³ 12 ff. (mit der wichtigen Einschränkung S. 13¹); H. WINCKLER, Die babylon. Kultur (Leipzig 1902), S. 18; ders., Das Himmels- und Weltenbild der Babylonier², 11; auch HOMMEL, Astronomie der alten Chaldäer 379. (Abgedruckt und neu bearbeitet in den „Aufsätzen und Abhandlungen“.)

[3] Richtig ist, wie WINCKLER, HuWB² l. c. hervorhebt, daß nicht gesagt ist, der Stern des Marduk (hier = Planet Jupiter) werde zum Planeten Nebo (= Mer-

Einfach ist in der Offenbarung dieser Weltordnung oder vielmehr jeweiligen Weltordnungen (Kalenderordnungen) eigentlich nur der Grundgedanke der Entsprechung des Himmlischen und Irdischen. Die Erkenntnis des komplizierten Details ist ungemein schwer. Das „Offenbarungsbuch" ist lediglich die Sternenschrift des Himmels, keine wirkliche Schrift (sehr gut Jeremias, MStr. 9). Um aber aus dem orbis coelorum das Verständnis dessen, was auf dem orbis terrarum ist, war und sein wird, zu ergründen und zu verstehen, dazu genügte nicht astronomische Beobachtung in unserm Sinne, sondern astrologische Wissenschaft kompliziertester Art, nur bevorzugten Wissenden durch Tradition überkommen und auszuüben möglich (Jeremias, ATAO² 36; MStr. 11).

Die jüdische Thorah erscheint gegenüber dieser Sternenschrift mit vielen „Welträtseln" als ein „festeres Offenbarungswort" (vgl. II Petr. 1, 19: *βεβαιότερος προφητικὸς λόγος*). Wie sie von dem einen lebendigen Gott stammt, der über allen Sternen waltet, so gibt sie keine Offenbarung in stummer Himmelsbilderschrift, sondern bietet *τὰ γνωστὰ θεοῦ* in allgemein verständlicher Sprache, sozusagen die himmlische Weisheit in deutlicher Übersetzung, nicht veränderliche kosmische Hieroglyphen, sondern feste faßliche Begriffe. Deren tiefster Sinn ist zwar nur durch eingehendes Studium zu ergründen, das seine Stütze in der Tradition hat; aber diese Tradition liefert nicht Lösungsmethoden und Lösungen von Bilderrätseln, sondern logisch (wenigstens orientalisch-logisch[1]) kontrollier-

---

kur) usw., sondern, er repräsentiere an einem gewissen Himmelsstande den Gott Nebo. Man wird aber zugeben müssen, daß der in der Repräsentation verschiedener Götter durch den Mardukstern liegende monistische Zug nur schwach ist. — Bezeichnend für das Fortleben der Weltordnungsanschauungen einer vergangenen astralen Ära in einer neuen ist es, daß der zitierte assyrische Text aus dem 7. Jahrh. v. Chr. stammt, wo das Stierzeitalter (Marduks) schon vorbei und die Frühlingssonne bereits (seit dem 8. Jahrh.) in das Zeichen des Widders getreten war, was in der Kalenderreform des Königs Nabonassar (747—734) bereits zum Ausdruck gekommen war. — Über den Ursprung der Beziehung des Planeten Jupiter zu Marduk eine ansprechende Vermutung bei Jeremias, MStr. 8[1].

[1] Auch hier heißt es „orientalisch umdenken", um wirklich „historisch" zu verstehen. Von den nach orientalischer Logik tadellosen Konsequenzen aus den in der Thorah-Exegese des Thalmud und Midrasch befolgten 32 Middoth (Auslegungsmethoden) des R. Ismael erscheint uns an occidentalaristotelische Schlußmethoden Gewöhnten vieles mehr als gewagt, und selbst das Schlußverfahren Kal wa-chomer (conclusio a minori ad maius

bare Auslegungsmethoden und Auslegungen von Wortbegriffen. — Vor allem ist die Thorah ein Weltplan nicht nur kosmischen, sondern auch und im innersten Wesen ethischen Charakters. Sie ist der Ausdruck des Willens des allguten und allgütigen Gottes, der stets das Beste will; sie, das „Werkzeug", mit dem er diese beste aller Welten (vgl. unten S. 83) geschaffen, hat er aus Liebe offenbart (Aboth III 14, s. o. S. 5), und Liebe zu ihm ist das von ihm gewollte Motiv der menschlichen Imitatio Dei im Befolgen seiner Thorah und in ihrer Erforschung, die ebenfalls aus Liebe geschieht, um seinem „guten und gnädigen Willen" in rechter Weise zu befolgen und durch Vertiefung in seine tiefsten Gedanken ihm immer ebenbildlicher zu werden. Das ist die durch zahlreiche bekannte Zitate zu belegende Auffassung der Besten im Judentum vom Geiste der Thorah, und treffend heißt es II Petr. l. c. mit einem Seitenblick auf den Astralkult, daß die recht verstandene Thorah das „Aufgehen des Morgensterns in den Herzen" vorbereite. Wenn im Judentum inferiore Auffassungsweise an Stelle des Herzensdienstes den Werkdienst setzte — die Propheten, Jesus, Johannes, Paulus und auch die Pirke Aboth genügen als Zeugen — so ist das im Grunde altorientalischer Sauerteig. Der Gestirnkult hat im allgemeinen vielmehr Furcht als Liebe der Gottheit gegenüber zum Motive für die Sorgfalt seiner Himmelsbeobachtung. „Man muß" — sagt WINCKLER[1] mit Recht — „die Anschauung der Naturvölker vom Walten der Gottheit dazu nehmen, um die Bedeutung zu verstehen, welche eine richtige Erkenntnis des Willens der Götter [in der Praxis] hatte. Die Begriffe des ethischen Verhältnisses des Menschen zur Gottheit, seiner Verantwortlichkeit für Vergehen gegen Gebote moralischen Gehaltes, sind Vorstellungen, welche erst im Gegensatze zu jener alten Anschauung entwickelt worden sind. Der Be-

---

bezw. a maiori ad minus) wird von den Rabbinen in einer Kühnheit angewandt, an die selbst die Syllogismen moderner Bibelkritik und Religionswissenschaft nicht heranreichen. [1] Die Weltanschauung des alten Orients [= WAO], Leipzig 1904, 7 f. Das in [Klammern] Befindliche ist von mir hinzugesetzt. — Bestätigt wird das Gesagte durch die Texte bei JEREMIAS, ATAO² 206 ff., MStr. 34 ff. Auch die — aber nur vereinzelt — vorhandenen Stellen, an denen die Sünde nicht nur als kultische Verfehlung, sondern als sittlicher Mangel und Schaden aufgefaßt wird (ATAO² 208 ff.), zeigen keine Spur davon, daß die göttlichen Anordnungen aus einem andern Motive als aus Furcht befolgt werden sollen.

griff der Sünde, wie ihn [nachdem das reinere Judentum damit begonnen] das Christentum am tiefsten ausgebildet hat, ist der orientalischen Anschauung noch völlig fremd. Das Wort für Sünde bedeutet ursprünglich nur sich verirren und wird auch für ein Verfehlen des Weges gebraucht, der Fehltritt ist ursprünglich nichts als ein Versehen gegen die vom armen Menschen nur mit vieler Mühe zu erkennenden Anforderungen des Willens und Wohlgefallens eines kapriziösen Herrn[1], ein faux pas gegen eine Etikette[2], deren genaues Abbild das Hofzeremoniell darstellt, wie der König der Sohn und das Abbild des Gottes auf Erden ist."

Kurz: Die Thorah als Schöpfungs- und Weltplan ist beherrscht von dem Prinzip des ethisch-vernünftigen Monotheismus, während die kosmologischen Einzelheiten hierzu die Folie bilden[3]. Im altorientalischen System stehen diese an der Spitze, die religiöse Erkenntnis hängt von ihnen ab, das Monotheistische und noch mehr das rein Ethische steht kaum erkennbar und ohne tiefere Bedeutung im Hintergrunde.

Zum richtigen Verständnis des folgenden seien hier noch drei Bemerkungen angeschlossen:

1. Viele astrale Motive sind von den Rabbinen unbewußt verwendet worden. Diese sozusagen in der orientalischen Luft — zumal der Luft, in der die babylonischen Rabbinen[4] lebten — schwebenden Ideen flogen ihnen bei ihrem Forschen in der Thorah (die an sich schon altorientalische Residua barg) unwillkürlich zu, während sie spezifisch jüdisch gedacht zu haben glaubten. Ich werde in solchen Fällen gewöhnlich vorsichtigerweise nur von altorientalischen Parallelen sprechen.

---

[1] Vgl. hierzu die Ausführung bei Jeremias, ATAO 109 ([2]207): (Der „sündige" Laie) „hat bei religiösen Zeremonien etwas versehen, ein tabu der Gottheit berührt, ein Opfer nicht rite vollzogen ... Dazu braucht man ja vor allem die Priester in den heidnischen Kulten: sie kennen die geheimen Einzelheiten, sie können vor ‚Sünde' bewahren". [2] Vgl. ferner MStr. 40[1]: (Die „Sünde") ist „die Falle, in die der Laie gestürzt ist. Der Priester allein kennt die kultischen Finessen, an denen sich der geplagte Mensch versündigt hat". [3] Sie geben in gewissem Sinne die Elemente ab für den „natürlichen Gottesbeweis". [4] Doch auch Palästina gehörte stets zum Orient. Aber selbst für die übrigen Mittelmeerländer im Altertum bis mindestens ins 4. Jahrh. hinein, also für die damalige Kulturwelt, darf man vielleicht fragen, soweit es sich um Religiöses handelt: Wo ist nicht Orient?

2. Alles mit dem monotheistischen Prinzip Unverträgliche aus der altorientalischen Weltanschauung wurde vom Rabbinismus abgelehnt als götzendienerischer Gestirnkult (עבודת כוכבים ומזלות) oder kurz „fremder Kult“, Abgötterei (עבודה זרה). Forschungen kosmogonischer und kosmologischer Mystik, die sich zwar auf (z. T. selbst altorientalisch-astral beeinflußte) Bibelstellen wie z. B. Ez. 1 stützten und anderweitige Bibelstellen für sich zu verwerten wußten, waren nur unter besonderen Kautelen erlaubt (s. u. über „Maasèh Bereschith“ und „Maasèh Merkabah“).

3. Nach zwiefacher Richtung war Beschäftigung mit astralen Dingen erlaubt: a) Im Interesse astronomischer Kalender-, d. h. vor allem religiöser Fest-Bestimmungen (Neumond, Neujahr, Pascha usw.), sowie der Thorahauslegung; b) behufs Erkennung und Verfolgung heidnisch-astraler Ketzerei im Judentum[1], sowie behufs antiheidnischer Polemik und auch Apologetik, indem man den Heiden zeigte, daß man Sternkunde wie sie treiben könne, ohne Götzendienst zu treiben[2]. Sowohl diese Apologetik der Tat wie den Punkt a scheint mir eine bisher kaum gewürdigte Talmudstelle deutlich zu berücksichtigen, nämlich

Schabbath 76 a: „Über Magie steht geschrieben: ‚Nicht sollst du's lernen, um es auszuüben‘ (Deut. 18, 9) — aber lerne es, um des Verständnisses und der Belehrung willen. ... R. Simeon ben Passi berichtete als einen von R. Josua ben Levi berichteten Ausspruch des Bar Kappara [Ende des 2. Jahrh. n. Chr.]: Wer die Sonnenwenden[3] und den Planeten-

[1] So mußten nach Sanhedrin die Mitglieder des Hohen Rats (Synhedriums) zu Jerusalem Magie verstehen, um Zauberer zu entlarven und zu bestrafen. [2] Wenn trotz eines früheren Verbots des Unterrichts der Jugend im Griechischen (Sotah IX 14) Rabbi die griechische Sprache neben der hebräischen in Palästina empfahl (Baba Kamma 82 b), wenn es dem Hause des R. Gamliel erlaubt war, griechisch zu reden (ibid. 83 a), und R. Jochanan später sogar erlaubte, die Mädchen griechisch lernen zu lassen, weil es für sie eine Zierde sei (jer. Schabbath VI 1; jer. Sotah IX 15), so war hier offenbar neben der Anerkennung der Nützlichkeit und Trefflichkeit des Griechischen (Rabbi's Vater wollte die Thorah nur ins Griechische übersetzt wissen, Megillah 8 b) für jene Erlaubnis auch der Gedanke maßgebend, daß man sich griechische Sprache, ja griechische Bildung (חכמת יוונית) aneignen könne, ohne in die Ketzerei griechischer Religions- oder Philosophielehren zu verfallen. [3] תקופות; zu den Sonnenwenden werden auch die beiden Äquinoktien gerechnet. Aboth III 18 werden ת' (wohl überhaupt = Astronomie) und Geometrie (= Mathematik) neben dem ritualen Wissen als bloße „Zukost zur Weisheit“ genannt, d. h. als Nebenwissenschaften.

lauf[1] zu berechnen versteht und tut es nicht, von dem sagt die Schrift (Jes. 5, 12): ‚Und auf das Wirken Gottes blicken sie nicht, und seiner Hände Werk sehen sie nicht'. R. Samuel bar Nachmani berichtete als Ausspruch des R. Jochanan (3. Jh.): Woher (ist erwiesen), daß es Pflicht für den Menschen ist, die Sonnenwenden und den Planetenlauf zu berechnen? Weil es heißt (Deut. 4, 6): ‚Und beobachtet sie und übt sie aus; denn das ist eure Weisheit und Einsicht in den Augen der Völker'. Was ist Weisheit und Einsicht in den Augen der Völker? Sage: Das ist die Berechnung der Sonnenwenden und des Planetenlaufs."

b) Der Thron der Herrlichkeit.

Gen. r., c. 1 (4): [R. Thanchuma sagte:] „Sechs Dinge waren schon vor der Erschaffung der Welt; einige von ihnen wurden (wirklich) geschaffen, einige stiegen nur im Denken Gottes auf, daß er sie (später) erschüfe. Die Thorah und der Thron der Herrlichkeit wurden (so) erschaffen; die Thorah, wie geschrieben steht (Prov. 8, 22): ‚Der Herr hat mich gehabt als Anfang' — der Thron der Herrlichkeit, wie geschrieben steht (ψ 93, 2): ‚Gegründet ist dein Thron von damals an'[2]. [Nun folgen die vier erst später erschaffenen Dinge, s. u. 1, B.] R. Ahabah bar Seïra . . . wußte nicht, was von beiden (in der Schöpfung dem andern) voranging, ob die Thorah dem Throne der Herrlichkeit oder der Thr. d. H. der Thorah. R. Abba bar Kahana sagte: Die Thorah ging dem Thr. d. H. voran; denn es heißt: ‚Der Herr hat mich gehabt als Anfang vor seinen (andern) Werken von damals an' (Prov. l. c.)."

Bacher (APA, II 510[3]) sagt: „Was in dieser aggadischen Spekulation, die ins Gebiet der Geheimlehre von מעשה בראשית [Schöpfungswerk] hineinreicht, unter כסא כבוד [Thr. d. H.] verstanden wurde, ist nicht klar; jedenfalls sollte die Macht der über der Schöpfung und vor ihr waltenden Gottheit damit veranschaulicht werden." Das ist aber lediglich occidentale Erledigung des Problems durch eine Verlegenheitsvermutung,

---

[1] מזלות „Planeten"; „berechnet" können sie nicht werden, sondern nur ihr Lauf durch die Tierkreisbilder. [2] מֵאָז von damals an, zuvor, seit je. — Weil das in ψ 93, 2 auf den Thr. d. H bezügliche מאז in Prov. 8, 22, wo von der Thorah die Rede ist, am Ende steht, wird geschlossen, daß der Thr. d. H. nach der Thora erschaffen wurde.

deren Unrichtigkeit sich schon aus der Unmöglichkeit ergibt, Gottes Schöpfermacht, die Voraussetzung seines Schaffens, als von ihm geschaffen zu denken. Ferner müßte der „Thron der Herrlichkeit", wenn er wirklich = „Schöpfermacht" wäre, auch der Erschaffung der Thorah vorausgehen, während nach dem Midrasch vielmehr deren Erschaffung vorausgeht. Das Richtige ist, daß der „Thron der Herrlichkeit" hier den vorausgesetzten übersinnlichen Standort — oder vielmehr **Sitz**[1] — für den Weltschöpfer und späteren Welterhalter bezeichnet. Das ist echt orientalische Vorstellung. Gleichwie z. B. der altbabylonische Priester-König Gudea mehrfach als Bauherr darge-



Abb. 1. Der Priester-König Gudea.

[1] Daß der Weltschöpfer sitzt, ist eine uns Occidentalen weniger geläufige Vorstellung; Michelangelos Schöpfergott fliegt bei der Weltschöpfung hierhin und dorthin stürmend einher, auch bei der Menschenschöpfung wird Gottvater meist stehend dargestellt, und nur nach der Schöpfung sitzt er am Sabbath nach manchen Darstellungen ruhend über der Weltkugel u. dgl. — Ein Sitzen des Weltschöpfers ist angedeutet Jes. 40, 21 f.: „Ist's euch nicht verkündet worden vom Anbeginn? Habt ihr nicht gemerkt auf die Gründung der Erde? Er hat gesessen über dem Kreis der Erde ... er hat ausgespannt den Himmel wie einen Teppich." — Nach Gen. r., c. 15 (zu 2, 8) und c. 16 (zu 2, 15) lädt Gott den eben geschaffenen Menschen zum Sitzen ein; dieser stand also vorher. Es wäre aber nach orientalischer Anschauung undenkbar, daß der Schöpfer vor seinem Geschöpf gestanden hätte. In einer aus dem Tempel von Luxor stammenden Darstellung des ägyptischen Demiurgos Chnum (s. ATAO[2] 146) sitzt dieser auf einem Thron, vor ihm auf seiner Töpferscheibe stehen die von ihm auf dieser aus Ton gebildeten Menschen. Überall wo der Menschenschöpfer als „Töpfer" (ATAO[2] 167: Beispiele für den Ausdruck und die Vorstellung) aufgefaßt wird, setzt solche Scheibenarbeit ein Sitzen voraus; vgl. auch Goethes Prometheus: „Hier sitz' ich, bilde Menschen" usw.

stellt ist, mit vor der Brust in einander geschlagenen Händen, auf dem Thronsessel sitzend, den Bauplan vor sich auf dem Schoß, so ist auch hier der Weltschöpfer vorgestellt, auf einem prä- und extramundanen Sitze thronend, vor sich den Schöpfungs- und Weltenplan der Thorah[1] wonach er schafft durch sein bloßes Wort („So er gebeut, so steht es da“ ψ 33, 9; — „so ist es geschaffen“ ψ 148, 5). Erst muß überhaupt ein Schöpfungs- und Weltplan da sein, ehe der intelligible, akosmische Ort „geschaffen“ wird, von dem aus zunächst der Schöpfungsplan ausgeführt und weiterhin noch der Weltplan durchgeführt wird.

Wir haben hier den מָקוֹם, den *τόπος* Gottes, vor uns, der in der kosmologisch-theosophischen Mystik eine Rolle spielt und geradezu statt „Gott“ gesetzt wird. Es würde viel zu weit führen, auf die Entwicklungsgeschichte des מקום = Be-

[1] Die gleiche Situation und die entsprechende Vorstellung von der Thorah als „Maßstab“ (Hiob 38, 4 ff.), hier aber als sittlichem Maßstab, findet sich bei der großartigen Schilderung des Gegenspiels der Weltschöpfung, nämlich des Weltgerichts, Abodah sarah 2a unten: „R. Chaninah bar Papa, nach anderen R. Simlai [beide 3. Jahrh. n. Chr.] trug vor: Dereinst wird der Heilige, Gebenedeite (Gott) die Thorah hernehmen und auf seinen Schoß legen und sagen: Jeder, der sich mit ihr beschäftigt hat, komme und empfange seinen Lohn.“ (Nun treten im folgenden die „Völker der Welt“ vor, und jedes rühmt sich seiner Verdienste; Gott prüft diese Taten nach der Thorah und beweist aus dieser den Völkern, daß sie des Lohnes unwert seien; nur das Thorahvolk Israel besteht die Prüfung.) — Ebenfalls orientalisch (Jeremias, BNT 69 ff.), aber auf ganz anderer Vorstellung beruhend, sind die „aufgeschlagenen Bücher“ in Daniel und der Apokalypse, sowie „das Buch des Lebens“ (oder Gottes), wonach teils am Endgericht, teils an jedem jüdischen Neujahrs- und Versöhnungstage gerichtet wird (Exod. 32, 32 u. 33; ψ 69, 29; 139, 16; Jes. 4, 3; Mal. 3, 16; Dan. 7, 10; 12, 1; Phil. 4, 19; Offb. 3, 5; 13, 8; 20, 12 u. 15; 21, 27; 22, 19; im Talmud z. B. Arachin 10b: „Bücher der Lebendigen und Toten“). Hier ist in den biblischen Stellen die Vorstellung die einer Stammrolle, in die die Guten eingetragen sind, und aus der die Verfehlungen usw. gelöscht werden; Rosch ha-schanah 57a kennt solche Stammrollen der Guten, Mittelmäßigen und Bösen, die zu Neujahr aufgeschlagen werden; Arachin 10b meint Stammrollen der zum Leben und zum Tode (zu Lohn und Strafe) auf Grund ihrer Taten durch das Urteil am Neujahrs- und Versöhnungstage bestimmt Werdenden. Im „Dies irae“ (Judex ergo cum sedebit ... liber scriptus proferetur, in quo totum continetur, unde mundus judicetur) kann das Buch sowohl die Bibel, wie — wahrscheinlicher — ein göttliches Kontobuch über Verdienste und Sünden der Menschen bezeichnen. „Confutatis maledictis“ erinnert allerdings mehr an die erste Auffassung, natürlich nicht unter dem Einflusse der Talmudstelle, sondern von Mt. 25, 42 ff.

griffs näher einzugehen[1]. Genug, daß der „Thron der Herrlichkeit“, der mit den später geschaffenen 4 Chajjoth usw. auf Grund von Ez. 1 und anderen Stellen zum wunderbaren göttlichen Thronwagen (Merkabah) ausgestaltet gedacht ist, wirklich lokalen Charakter hat. Über die Merkabah wird unten noch genauer zu sprechen sein. Auf jeden Fall ist sie in der Hauptstelle Ez. 1 entweder von Norden kommend oder hoch am nördlichen Himmel befindlich vorgestellt, und den höchsten Punkt bildet der eigentliche Thronsessel (v. 26). Der „Thron der Herrlichkeit“ befindet sich hier also über der

---

[1] Schon die LXX sagen allerdings Exod. 24, 10: (Moses und die Häupter des Volkes stiegen auf den Sinai) *καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ* (Urtext: את אלהי ישראל), was, wie auch v. 11 beweist (*ἐπεὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ*, nicht: *τῷ τόπῳ* [Urtext: ויחזו האלהים und sie schauten Gott]), wirklich einfach lokal gemeint und darum anders als der Urtext gefaßt ist, weil die LXX es bedenklich fanden, daß noch andre außer Mose hier Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen haben sollten; die andern erhalten nur den Ort gezeigt, wo Gott dem M. sich offenbart hat. Philo I 630 (ed. Mangey) meint schon, hier sei mit *τόπος* der göttliche *λόγος* gemeint, anderwärts bezeichne *τόπος* Gott als den Allumfassenden, den „Ort der Welt“, wie die philosophische (nicht theosophische) Auffassung schon im Midrasch, z. B. Gen. r., c. 68 zu 28, 11, sagt (vgl. in der Neuzeit z. B. Malebranche). Herzfeld Gesch. Isr. II 412 f.: „Man sagte in Judäa מקום, in Alexandrien *τόπος* auch in dem Sinne von der Lagerstätte (שְׁכִינָה) und der Herrlichkeit Gottes; später jedoch, schon geraume Zeit vor Philo, verlor sich das klare Bewußtsein über diesen Sinn des Ausdrucks „Ort“, und daß man ihn gleichwohl für „Gott“ zu brauchen gewohnt war, rief eine Menge theosophischer Deutungen hervor.“ Vgl. auch E. Landau, Die dem Raume entnommenen Synonoma für Gott in d. nhbr. Lit. (Zürich 1888). Zuerst findet sich מקום hundert Jahre vor Philo bei Simeon ben Schatach (Thaanith III 8), ferner z. B. Aboth III 10 bei Chaninah ben Dosa (1. Jahrh. n. Chr.), II 9 u. 13 bei Simeon ben Nathanael (2. Jahrh.), III 14 bei Akiba (2. Jahrh.), V 4 (fehlt bei H. Strack, Aboth[3] 24) und VI 1 anonym, ebenso z. B. Kidduschin 30b usw. — überall ohne jede Spur lokaler Beziehung metonymisch für „Jhwh“ oder „Gott“, wie sonst z. B. הקב"ה (הקדוש ברוך הוא, der Heilige, Gebenedeite) oder auch שָׁמַיִם (dies schon bei Antigonos v. Socho, 180 v. Chr.: Aboth I 3; u. sonst häufig, vgl. z. B. Strack l. c. 12). — Alle philosophischen Erklärungen (Gen. r., c. 68: Weil er allgegenwärtig ist; ähnlich Pirke R. Elieser c. 34; Ibn Esra zu Esth. 1 usw.) erläutern einigermaßen die Bedeutung, aber nicht die Entstehung des Ausdrucks. מקום ist Hosea 5, 15 der heilige himmlische Sitz Gottes, zu dem er sich von dem sündigen Volke zurückzieht; dies war ein sehr adäquates Metonym für den heiligen Gott, und tatsächlich tritt das Moment der Heiligkeit anfangs da, wo מ' für „Gott“ gesagt wird, besonders charakteristisch hervor.

höchsten Stelle des nördlichen Himmelsgewölbes d. h. über dem Nordpol des Himmels.

In den religiösen Lehren und Diskussionen, zumal des rabbinischen Judentums, tritt natürlich diese kosmische Fixierung des Sitzes Gottes ganz zurück vor der ethisch-religiösen Idee seiner Allmächtigkeit. Die ursprüngliche Vorstellung eines bestimmten Ortes als seines eigentlichen Sitzes dient dann entweder als Bild der religiösen Poesie (wie auch anderwärts und noch heute) oder — als mystisches Symbol; vgl. unten Kap. VII über die Merkabah.

Ein um so größeres Interesse, den Thronsitz des höchsten Gottes zu kennen, mußte die altorientalische Astralreligion haben, da sie ja ihre Erkenntnisse aus den Himmels-Aspekten zu schöpfen hatte, nicht aus einem Himmels-Worte[1] (vgl. oben S. 9 f.).

Der Himmels-Nordpol, auf der nördlichen Erd-Halbkugel[2] der Punkt, um den man das ganze Himmelsgewölbe sich drehen sieht, war den alten Babyloniern der Thron des „summus deus“ Anu (ATAO[2] 94), später auch des Marduk von Babylon, der nach Eintritt der babylonischen Hegemonie die Funktionen des Götterkönigs übernahm (vgl. ATAO[2] 122 ff.; MStr. 26)[3].

Daß „der ruhende Punkt in der Erscheinungen Flucht“ da droben der Sitz des höchsten Gottes sei, ist eine für den antiken Himmelsbeschauer höchst naheliegende Ansicht, die, wenn ich nicht irre, auch die Anschauungsgrundlage z. B. für die (natürlich philosophisch begründete) Lehre des Aristoteles von dem „ersten Bewegenden“, selbst Unbewegten (*πρῶτον*

---

[1] Sagte die Thorah vor allem: „Höre, Israel!“ (Deut. 6, 4), so hieß es dort hauptsächlich (wie Hiob 35, 5): „Schaue gen Himmel und siehe“; verhieß die Thorah: „Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen“, so galt hier das Bileamswort: „Ich werde ihn schauen, aber nicht von nahem“ (Num. 24, 17). [2] Auf der ja auch die Babylonier wohnten. [3] Die Vorstellung des Thrones der Herrlichkeit als des Punktes, an dem die Schöpfungsideen Gottes aus der Transzendenz in die Realität übergingen, könnte dazu verleiten, den Thr. d. H. mit dem Nibiru (wörtl. = Paß, ATAO[2] 20) zu identifizieren, dem Nordpunkte der Ekliptik (und des Tierkreises, dieses himmlischen Korrelats des Erdenrunds), dem Punkte, den kein Planet überschreitet, und der dem Marduk zugehört (Winckler, HuWB[2] 11; Jeremias, ATAO[2] 127, vgl. 115, ferner 20). Aber die babylonische Auffassung ist doch eine andre (ATAO[2] 20), etwa = Paßhöhe oder Grenzpaß. (Vgl. den „feurigen Durchgang“ der Gnostiker in m. „Im Reiche der Gnosis“.)

κινοῦν, Metaph. XII 6 ff.) als dem Weltschöpfer bildet. Ähnlich nimmt bei Plato die Idee des Guten oder die Gottheit (Philebus p. 22), die zugleich der Demiurg ist (Tim. p. 28 ff.), die höchste Stelle unter den jenseits des sichtbaren Himmelsgewölbes thronenden ewigen Wesenheiten ein (Rep. VI 505 a ff., Phaedr. p. 247 f.). Daß bei den Dichtern Jupiter „coeli summa ab arce" waltet usw., ist bekannt. Wie aber bei den genannten Philosophen die erwähnte astrale Anschauung nur die kaum noch bewußte Grundlage für das darauf errichtete, das ganze Interesse in Anspruch nehmende philosophische Begriffsgebäude bildet, so ist auch für das jüdische Denken bei der Lehre von den beiden Fundamentalschöpfungen das Wesentliche nicht das zu Grunde liegende astrale Bild, sondern der ethisch-religiöse Gehalt dieser Lehren: Ein allmächtiger Gott schuf die Welt nach seinem ureigenen Plane und schuf sich einen locus primus, von dem aus er das große Werk begann, vollendete und weiter regiert. Sein ewiges kosmisches „Gesetz" ist zugleich das religiös-ethische Gesetz für den Erdenmenschen, sein ewiger kosmischer Thron ist zugleich das Symbol für seine Herrschaft über alles, was da auch hier unten lebt und webt.

Auch die in Genesis rabba c. 1 (4) an die Lehre von den beiden Fundamentalschöpfungen angeschlossene Lehre von den präexistentiellen Typen ist eine religionsphilosophisch-ethische Sublimierung des Gedankens, daß alles bedeutsame Irdische sein transzendentes Urbild im Himmel habe; und es ist charakteristisch, daß hier auf jüdischem Boden zu diesen, ebensovielen präexistent-himmlischen Typen entsprechenden *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* nicht nur räumlich vorstellbare Dinge gezählt werden (wie Tempelheiligtum, Paradies und Hölle), sowie die Hauptträger der Heilsgeschichte (die Erzväter und Israel), sondern auch im menschlichen religiösen Innenleben wirksame Mächte (wie Buße und „Name des Messias" = Enderlösungsgewißheit).

B. Präexistentielle Typen.

Genesis rabba, c. 1 (4): [Einige Dinge (s. o. S. 14) stiegen nur in Gottes Gedanken auf, sie zu schaffen:] „Die Erzväter stiegen nur in Gottes Gedanken auf, sie zu schaffen, wie geschrieben steht (Hosea 9, 10): ‚Wie die erste Frucht am Feigenbaum an seinem *Beginn* habe ich gesehen eure Väter'. Israel

stieg nur in (Gottes) Gedanken auf, wie geschrieben steht (ψ 74, 2): ‚Gedenke deiner Gemeinde, du hast sie erworben *vor Zeiten*‘. Das Tempelheiligtum stieg nur in Gedanken auf, wie geschrieben steht (Jer. 17, 12): ‚Der Thron der Herrlichkeit ist erhaben *von Anfang*, der Ort unseres Heiligtums‘. Der Name des Messias stieg nur in Gedanken auf, wie geschrieben steht (ψ 72, 17): ‚*Vor* dem Angesicht der Sonne[1] sproßt sein Name‘. ... R. Ahabah bar Seïra sagt: Auch[2] die Buße (stieg nur in Gedanken Gottes auf, um erst später wirklich erschaffen zu werden); denn das meint der Schriftvers (ψ 90, 2): ‚Ehe die Berge waren‘ usw., von jener Stunde an (v. 3) führtest du[3] den Sterblichen zum Staube und sprachst: ‚Kehret um‘. ... Rab Huna [und] Rab Jeremiah [sagen] als Ausspruch des Rab Samuel bar Isaak: Die Idee Israels ging allen (anderen) voran.“

Hier haben wir schon eine religionsphilosophische Unterscheidung zwischen den zwei wirklich geschehenen Fundamentalschöpfungen der Thorah und des Thrones der Herrlichkeit (s. o. S. 14) und den zunächst nur als Typen in der Idee Gottes vorhandenen fünf[4] *στοιχεῖα*. Diese Unterscheidung im Midrasch ist amoräisch; die thannaitische (ältere) Tradition im babylonischen Talmud kennt diese Unterscheidung noch nicht. Hier heißt es einfach (Pesachim 54 a vgl. Nedarim 39 b): „Sieben Dinge wurden erschaffen[5], bevor die Welt erschaffen wurde“, und abgesehen davon, daß hier von vorn herein sieben (statt wie im Midrasch ursprünglich nur sechs) genannt werden, stehen hier auch z. T. andre Dinge und diese in andrer Reihenfolge, nämlich (Pesachim l. c.): „Die Thorah, die Buße, das Paradies (גן עדן), die Hölle (גיהנם)[6], der

---

[1] D. h. im Urtext: So lange die Sonne währt. Der Midrasch aber deutet לפני anders: Vor (Erschaffung) der Sonne. [2] Diese wird also zu den „sechs“ Dingen (s. o. S. 14) nachträglich hinzugefügt.

[3] הֵשִׁב heißt „zurückführen“ und (in übertragenem Sinne) ‚zur Buße leiten‘; שׁוּב = ‚zurückkehren‘, übertr. ‚Buße tun‘, was ja im ‚Staube‘, in ‚Sack und Asche‘ geschieht (Jes. 58, 5; Jer. 6, 26). Aus der Zusammenschweißung von ψ 90, 2 a und 3 gewinnt der Midrasch den Sinn: Schon vor Erschaffung der Welt leitete Gott in Gedanken den Menschen zur Buße, faßte er die Idee der (menschlichen) Buße. [4] Einschließlich der später hinzugefügten Buße (s. Anmerkung [3]). [5] Gen. r., c. 1 (4 Anf., s. o. S. 14) dagegen: „waren schon vor Erschaffung der Welt“.

[6] Moderne jüdische Übersetzer geben גֵּיהִנֹּם nicht unpassend mit „Fegefeuer“ wieder; als solches ist ג׳ in der rabbinischen Literatur vielfach

Thron der Herrlichkeit, das Tempelheiligtum und der Name des Messias". Paradies und „Hölle" statt der Erzväter und Israels sind sicher das Ursprünglichere[1]; als Belegverse für beide werden (in rabbinischer Deutung) angeführt: ‚Und es pflanzte Jhwh einen Garten in Eden *vor Zeiten*' (Gen. 2, 8)[2], sowie ‚Denn bereitet ist *seit gestern*[3] eine Brandstätte' (Jes. 30, 33).

---

2. Einzelne Entsprechungen.

Das Leitmotiv der im folgenden dargelegten Anschauungen ist von Rabbi Abahu (3. Jahrh.) mit den Worten ausgesprochen: כל מה שיש למעלה יש למטה „Alles was droben vorhanden ist, das ist auch hienieden vorhanden" (Midrasch Aggadah ed. Buber 1894, I 159), und ganz ähnlich Exod. r., c. 33 (4) zu 25, 2 von Rabbi Berechjah (4. Jahrh.): אתה מוצא כל מה שברא הקב"ה למעלן ברא למטן „Du findest, daß alles, was der gebenedeite Gott droben geschaffen, er auch unten geschaffen hat." Es ist das keine späte neue Lehre, sondern die Zusammenfassung der rabbinischen kosmischen Anschauungen in einem treffenden Satze. Was beide an Einzelheiten vorbringen, werde ich am Schlusse dieses Abschnitts angeben. Zunächst sammle ich die meist früherer Zeit entstammenden speziellen Entsprechungsgedanken aus der rabbinischen Literatur.

---

behandelt, aber einige Züge gehen doch über den (katholischen, von hier entlehnten) Begriff des F. hinaus. Der bibl. שְׁאוֹל ist dagegen ursprünglich ein durchaus feuerloser Orkus, eine dumpfe, trübe Totenwelt (vgl. unten S. 35 Anm.).

[1] Hier ist die (vgl. Pesachim 54 a) spätere Datierung der Höllenerschaffung auf den „Vorabend des Sabbath" (Freitag-Nachmittag) oder auf den 2. Tag (Gen. r., c. 4) noch ebenso unbekannt wie in Aboth V 6 (vgl. Pesachim 54 a usw.), wo bei Aufzählung der 10 am Vorabend des S. geschaffenen Dinge die „Hölle" noch nicht genannt ist. Da man später auch die Schaffung des Paradieses erst auf den 3. Schöpfungstag verlegte (Gen. r., c. 15 und 21, s. u. S. 29), wurden anstatt beider im Midrasch (Gen. r., c. 1 [4]) die Erzväter und Israel gesetzt. Im übrigen unterschied man zwischen präexistentieller Schaffung der transzendenten Typen von Paradies und Hölle einerseits und ihrer realen Schöpfung am 3. bezw. 2. oder 6. Tage andrerseits (Pes. 54 a); vgl. unten S. 29 ff. u. 34 ff.

[2] Hebr. מִקֶּדֶם (= in östlicher Richtung); auch hier deutet der Midrasch den Grundtext zeitlich (קדם = Vorzeit).

[3] „Gestern" *κατ' ἐξοχήν* ist nach rabbinischer Ansicht der 1. Schöpfungstag, als der 1. Tag, den man mit „gestern" bezeichnen konnte; מֵאֶתְמוֹל daher = vor „gestern", also vor der Zeitlichkeit, wie „morgen" (מָחָר) *κατ' ἐξοχήν* das „künftige Leben" (עוֹלָם הַבָּא), die Zeit nach dieser Zeitlichkeit, ist.

A. Örtlichkeiten.

a) Das Tempelheiligtum.

Genesis r., c. 55 (sub fin., zu 32, 2): „‚Und gehe nach dem Lande Morijjah.‘ ... R. Simeon ben Jochai (2. Jh.) sagt: (Gott sprach zu Abraham:) Gehe nach dem Orte, der (auf Erden) dem himmlischen Tempelheiligtum entsprechend liegt“[1]. — Pesiktha rabbathi c. 40 [Fr. 170 a]: „Nach dem Lande, das gerichtet ist entsprechend dem himmlischen Altar“. — Sebachim 62 a: (Die aus Babylon unter Esra zurückkehrenden Exulanten) „wußten zwar den Ort des Tempels, da die Grundlagen seiner Mauern noch erkennbar waren; woher aber wußte man den Ort für den Altar? R. Eleasar [ben Pedath, Ende 3. Jh.] hat gesagt: Sie schauten den (im Himmel) erbauten Altar und Michael, den großen (Engel-)Fürsten, darauf opfernd“. — (Menachoth[2] 110 a: „Es heißt [2. Chron. 2, 3]: ‚Auf ewig liegt dies Israel ob‘. R. Gidel sagte im Namen Rab's (3. Jh.): Das bezieht sich auf den (im Himmel) erbauten Altar, und Michael, der große Fürst, steht da und opfert darauf“. — Vgl. Lev. r., c. 21 sub fin. (zu 16, 4): „R. Berachjah und R. Jeremiah berichten als Ausspruch R. Chijjah's (4. Jh.): Dem Tempeldienst im Himmel entspricht der auf Erden. Von jenem heißt es (Ezech. 9, 2): ‚Und ein Mann war in ihrer Mitte, in Linnen gekleidet,‘ und so heißt es auch von dem auf Erden (Lev. 16, 4): ‚Einen heiligen Leibrock von Linnen soll [der Hohepriester am Versöhnungstage] anziehen‘“.

Jeremias, BNT 63 f., hat bereits darauf hingewiesen, wie nach Ex. 25, [9 u.] 40, sowie 26, 30 der Bauplan der Stiftshütte und Ez. 40 ff. der Plan des Tempels vom Himmel her vorgezeichnet ist, wie Jes. 54, 11 ff. ein kosmisches Gegenbild des irdischen Heiligtums angedeutet erscheint, und wie der Berg Zion in der Sprache der Psalmen und Propheten des A.T. dem nördlichen höchsten Gottessitze entspricht. A. a. O.[3]

---

[1] Wörtlich: „gegenüber gerichtet ist“; vgl. Thanchuma Buber וירא § 45, sowie zu allen drei Stellen Bacher, AgT II 99[5]. Derselbe Gedanke Thanchuma ויקהל sub fin. und j. Berachoth 8 c oben. [2] Über Chagigah 12 b s. u. S. 24. Aus dieser Stelle geht hervor, daß der „erbaute Altar“ das himmlische Urbild des irdischen Brandopferaltars ist.

[3] Wenn hier Jeremias (S. 64) eine Beziehung zu den מעלות annimmt, so könnte man sich vielleicht auch daran erinnern, daß direkt vor der oben erwähnten Stelle in Menachoth das Wort ψ 134, 1 zitiert ist: „Stufen-

gibt er auch die interessanten babylonischen und griechischen, sowie mohammedanischen Parallelen dazu. Dem überirdischen „Throne der Herrlichkeit“ entspricht im A. T. im weitesten Sinne Jerusalem (Jer. 3, 17), sodann das ganze Tempelhaus (I Reg. 8, 11; Jes. 6, 1; Jer. 17, 12 etc.), wobei aber wohl die Bundeslade oder das Allerheiligste gemeint ist, wo die Schechinah, die sich auf die Erde niederlassende göttliche Herrlichkeit, zwischen den Cherubim (bezw. später an der Stätte der Bundeslade) ruhend gedacht wurde[1]. Wie jener „Thron der Herrlichkeit“ über dem höchsten Himmelszentrum vorgestellt ist, so lag das Allerheiligste auf dem als Mittelpunkt der Erde gedachten Berge Zion[2]. Als den Platz des in den oben erwähnten Stellen genannten himmlischen Altars darf man vielleicht das Sternbild des großen Bären[3] annehmen, das im Arabischen „die Bahre“ (نعش) heißt, wozu die Fortsetzung der oben zitierten Stelle Sebachim 62 a passen würde: (Woher wußten sie den Ort für den Altar?) „R. Isaak der Schmied hat gesagt: Sie schauten die Asche (von der Opferung) des Isaak, die sich an jenem Orte (des Himmels) befand“. Der Gedanke, daß das Stiftszelt nicht sowohl ein im Himmel aufbewahrtes Zeltmodell derselben Art[4] nachahmen, sondern ein Symbol des großen Himmelszeltes habe sein sollen, ist Exodus r., c. 35 fin. (zu 26, 15) angedeutet: (Gott sprach zu Moses:) „So wie du es oben (am Himmel)

---

lied (שיר המעלות): Auf, preiset den Herrn, alle Knechte des Herrn, die im Hause des Herrn stehen in den Nächten“. (Wiederholt im Midrasch Thehillim zu ψ 134, 1. In diesem Midrasch wird aber מעלות nie kosmisch, sondern stets ethisch gedeutet; für jenes ist er auch zu jung.)

[1] So scheint es auch Exod. r., c. 50 Mitte gemeint zu sein, wo Bezaleel zu Moses sagt: „Wir wollen zuerst die Bundeslade und dann die ‚Wohnung‘ machen.“ [2] Thanchuma ויקהל sub fin. (vgl. Num. r., c. 4; anonym Mechiltha 43 b) sagt Ende des 2. Jahrh. Rabbi Nathan: „Dem himmlischen Heiligtume liegt gegenüber (entspricht) das irdische, und dem Throne der Herrlichkeit droben (entspricht) die Bundeslade“. [3] Daß umgekehrt Sukkah 51 b der Altar schmähweise „λύκος“ (Wolf) genannt wird, beruht nicht auf astraler Vorstellung. Auch Gen. r., c. 99 (3) wird der „Wolf“ (Gen. 49, 27) auf den Altar gedeutet. Oder repräsentiert der große Bär die Bundeslade? (Vgl. nächste Anm.) [4] Wenn es Menachoth 29 a heißt: „Rabbi Jose ben Jehudah (3. Jahrh.) sagte: Eine feurige Lade, ein feuriger Tisch, ein feuriger Leuchter kamen vom Himmel herab, Moses sah sie an und arbeitete nach ihrem Muster“, so ist man versucht, an Repräsentanten von Sternbildern zu denken und an eine Symbolisation solcher Himmelserscheinungen durch Moses.

siehst, mache es unten (auf der Erde), wie es heißt ‚aus Cedern-[Schittim-]Bäumen, stehenden‘, nämlich so wie sie im Himmelsheere stehen. Wenn du es unten so machst, wie es oben ist, so werde ich die obere Versammlung verlassen und meine Schechinah unter euch wohnen lassen. Wie oben Seraphim stehen, so sollen unten Schittim-Bäume stehen; und wie oben Sterne stehen, so sollen auch unten Sterne stehen. — R. Chijja bar Abba hat gesagt: Daraus läßt sich entnehmen, daß die goldenen Spangen in der Wohnung (vgl. Ex. 36, 34) wie die Sterne am Firmament erschienen[1].“ Daß die 12 Stiere des „ehernen Meeres“ den Tierkreis symbolisieren (Jeremias, l. c. 64), findet — Exodus rabba bietet nichts — eine gewisse Stütze in Numeri r., c. 12 (zu 7, 4), wo es heißt: „Und die zwölf Rinder, entsprechend den 12 Stämmen und den 12 Sternbildern“ (des Tierkreises)!

Ganz dem entsprechend, daß im A. T. als irdisches Abbild des überirdischen „Thrones der Herrlichkeit“ zuweilen ganz Jerusalem erscheint (s. o. S. 23), wird Chagigah 12^{b} nicht nur für den Altar und den Tempel, sondern sogar ganz Jerusalem ein himmlisches Abbild oder Urbild erwähnt: „R. Levi (3. Jahrh.) hat gesagt: ... Im Sebul (d. h. im 4. der sieben Himmel) befindet sich Jerusalem, das Tempelheiligtum und ein erbauter Altar, und Michael, der große Fürst, steht da und opfert darauf, wie es heißt (I Reg. 8, 13): Erbaut habe ich dir ein Haus zur Wohnung, einen Ort zu deinem Sitze *in Ewigkeit*.“ — Hierher gehört auch Thaanith 5a (BNT 65[4] nur dem Sinne nach): „R. Jochanan (3. Jh.) hat (zu Hosea 11, 9) gesagt: Der Heilige, Gebenedeite sprach: Ich will nicht eher in das obere Jerusalem kommen, bis ich in das untere Jerusalem gekommen bin. (Schulfrage:) Gibt es denn ein oberes Jerusalem? (Antwort:) Gewiß, denn es heißt (ψ 122, 3): ‚Jerusalem, du erbaute, wie eine *zusammengepaarte* Stadt.‘“ — Daß das „obere Heiligtum“ und „obere Jerusalem“ nicht etwa nur als poetische Metapher o. dgl., sondern als wirklicher himmlischer Ort gedacht ist, ergibt sich ganz deutlich aus folgendem Ausspruch (Gen. r., c. 69, zu 28, 17): „R. Simeon ben Jochai (2. Jahrh.) sagte: Das obere Heiligtum liegt nur um 18 Mil höher als das untere[2]; dies

---

[1] Ebenso Num. r., c. 12 Mitte (zu 7, 1); vgl. ähnlich Pesiktha r., c. 5 fin., Thanchuma נשא zu Num. 7, 1. [2] So, als Entfernungsangabe, faßt es auch Bacher (AgT, II 100) auf. Da sonst als Entfernung des

erhellt aus dem Worte זה (Gen. 28, 17), das [zusammen mit dem Anfangs-ו des folgenden Wortes] die Zahl 18 ergibt."

Der etwas schwer verständliche (bei Bacher, APA II 713 fehlende) Ausspruch des Rabbi Josua aus Sichnin (4. Jahrh.; Baba bathra 75 b unten) gehört nicht in diesen Zusammenhang, in den ihn, wie ich nachträglich sehe, z. B. Schöttgen (Horae hebr. et talm., p. 1211) bringen will. Er lautet: „Es heißt (Ezech. 41, 6): ‚Und die Wände waren Wand an Wand, 33 mal.' Was heißt 33 mal? Rab Papi berichtet als Ausspruch des Rabbi Josua aus Sichnin: Wenn Jerusalem 3 mal so groß sein wird als früher, so wird es 30 Wohnungen (Stockwerke) nach der Höhe haben; wenn Jerusalem 30 mal so groß sein wird als früher, so wird es drei Wohnungen nach der Höhe haben." Es ist hier von der künftigen (erhofften) Wiederauferbauung des irdischen Jerusalem die Rede, das so volkreich sein werde, daß die Häuser, falls das Stadtareal sich nur dreimal gegen früher vergrößern sollte, zu den beschriebenen 30 Stockwerke hohen „Wolkenkratzer" werden würden, während bei dreißigmaliger Vergrößerung des Areals für jedes Haus immerhin noch die für orientalische Verhältnisse beträchtliche Höhe von drei Stockwerken erforderlich wäre. — An ein in Zukunft von Gott erst zu schaffendes „neues Jerusalem" droben zu denken, verbietet den Rabbinen ihr Axiom, daß Gott nach dem 6. Weltschöpfungstage überhaupt nichts neues mehr geschaffen habe[1], weshalb sie sogar (vgl. unten II. Kap., 2. Abschn.) Jes. 65, 17 die „neuen" Himmel und die „neue Erde" als bereits vor dem Sechstagewerk geschaffen erklären. Ebenso wie die „kommende Welt" (עולם הבא) bereits im Himmel vorhanden ist, ebenso das obere Jerusalem; die „Neuheit" besteht nur in dem Offenbar- und Sichtbarwerden (teils nach dem Tode der Menschen, teils in der messianischen Zeit). Wenn das „neue Jerusalem" der Apokalypse eine absolut neue Zukunftsschöpfung[2] ist, dann ist dies allerdings „spezi-

---

untersten Himmels von der Erde „ein Weg von 500 Jahren" angegeben wird (Chagigah 13 a), könnte man auch daran denken, „ist höher" bedeute den Unterschied des Höhenmaßes, daß die himmlische „hochgebaute" Stadt um 18 Mil höhere Mauern, Paläste usw. habe als die irdische. Auch dann wäre sie als reale Lokalität gedacht. [1] Auch die täglich aus dem himmlischen Feuerstrom „geschaffenen" Engel einer gewissen Art, von denen Chagigah 14 a die Rede ist, sind keine eigentlichen Neuschöpfungen. Vgl. unten VI. Kap., Abschn. 1, sowie VII. Kap., Abschn. 5.

[2] So Jeremias, BNT 66 u. (unter Berufung auf Bousset, Offenbg.

fisch christlich“, wie JEREMIAS sagt, während die rabbinische Anschauung der altorientalischen entspricht, die wohl neue Welt-(Kalender-)Ordnungen, aber keine absoluten Neuschöpfungen kennt (s. I. Kap., S. 8, u. II. Kap., 1. Abschn., S. 86 f.).

b) Die Länder der Erdenvölker[1].

Die Anschauung, daß den Ländern der Erdenvölker ebensoviele abgegrenzte Bezirke ihrer Schutzengel im Himmel entsprechen, die von diesen Engeln ohne besondere Veranlassung nicht verlassen werden, liegt schon Dan. 10, 20 vor, wo Michael und sein ebenfalls für Israel streitender Genosse[2] in das Gebiet des Perser-Schutzengels eindringen, nach dessen Besiegung der Schutzengel Griechenlands aus seinem Gebiete wider sie herankommt. Vgl. auch schon l. c., v. 13, wo „bei den Königen Persiens“ bedeutet: im Gebiete des Schutzengels von Persien und seiner (Distriks-)Unterengel. — Dieselbe Anschauung, die offensichtlich auf altorientalische Himmelsgeographie zurückgeht, ist im Midrasch zu finden. Als Jakob sich anschickt, auf seiner Reise zu Laban das Land Israel zu verlassen, gehen die Engel, die ihn bis dahin begleitet haben (die einzelnen Distrikts-Engel) davon, und die Engel, welche ihn (nach einander) im Auslande begleiten sollen, treten ihr Amt an (vgl. Gen. r., c. 68 sub fin.). Nach Exodus r., c. 12 (zu 9, 26) hagelte es im Lande Gosen deshalb nicht, weil dessen Schutzengel es davor beschirmte. Diese urano-geographische Spezialisierung des allgemeinen Satzes, daß „das Reich der Erde dem Reiche des Himmels entspreche“ (Berachoth 58 a; Rab Schescheth,

---

Joh. 509 ff., 519 ff.; Dalman, Worte Jesu I 106; ZIMMERN, KAT[3] 630). Nötig ist dies m. E. nicht unbedingt; denn Apok. 21, 2 steigt das „neue Jerusalem“ auch vom Himmel hernieder. Zudem kann die Erneuerung von Himmel und Erde (l. c., v. 1) sehr wohl im Sinne von Deut. r., c. 11 und Sanhedrin 97 b aufgefaßt werden, wo ebenfalls von der messianischen Zeit gesagt wird, dies sei die Zeit, wo Gott „seine Welt erneuern werde“ (Deut. r.: לחדש את עולמו; Sanh.: מחדש את עולמו), was man ganz gut in altorientalischem Sinne von dem Eintreten einer neuen, höheren Weltordnung ursprünglich gemeint denken könne. Erst der so oft occidental beeinflußte Raschi sagt (zu Sanh. l. c.) im Widerspruch mit der altrabbinischen Anschauung, מחדש עולמו bedeute לבראת עולם חדש, eine neue Welt erschaffen.

[1] Vgl. unten S. 41 ff.: Die Völker der Erdenländer.

[2] Gabriel? Vgl. HERZFELD l. c., II 295. Im Thargum (ψ 137, 7 f.) erscheint neben Michael, dem „Fürsten Jerusalems“, Gabriel als der „Fürst von Zion“.

E. 3. Jahrh.), wird im Sohar lediglich weiter ausgeführt, wenn daselbst (ויקהל) im Himmel 70 Bezirke erwähnt werden, die genau den Ländern der 70 Hauptvölker der Erde (s. u. S. 41 f.) entsprechen und von den einzelnen Schutzengeln dieser Völker bewohnt werden. Irgend etwas wesentlich Neues sagt also der Sohar nicht, und es zeigt sich auch hier[1], daß eine verhältnismäßig junge Quelle[2] recht alte astrale Vorstellungen aufweisen kann. — Über den „Fürsten der Welt“ vgl. unten IV. Kap., 2. Abschn., S. 112 ff.

Wir werden noch sehen (S. 48 ff.), daß die 12 Stämme als solche in Beziehung zum Tierkreise gesetzt werden; daß auch ihre Stammgebiete mit der Lage der einzelnen Tierkreisbilder in Verbindung gebracht sind, kann man aus JEREMIAS (BNT 87) ersehen. Der Umstand, daß laut der Bibel in der israelitischen Lagerordnung stets der Stamm Dan nördlich, Juda östlich, Ruben südlich, Ephraim westlich angeordnet war, legte die astrale Kombination nahe (vgl. unten S. 107). In ihrer Gesamtheit werden die Stämme schon in der Bibel durch ein „Gilgal“ mit 12 Speichen oder vielmehr Sektoren dargestellt, entsprechend dem Gilgal des Zodiakus (S. 54). In derselben Weise sahen die Rabbinen aber auch bedeutsame Länder und Örtlichkeiten außerhalb Palästinas als irdische Abbilder eines kosmischen Urbildes an. So heißt es Gen. r., c. 93 (zu 44, 19), wo geschildert wird, wie Juda über Josephs Härte erzürnt ist: „Juda ... sprach zu Naphthali: Geh' und sieh, wieviel *Straßen* [Bezirke] *in Ägypten* sind! Der ging hin, kehrte zurück und sagte: *Zwölf* sind's! Da sprach Juda zu seinen (neun) Brüdern: So will ich drei davon zerstören, und jeder von euch zerstöre je eine, so daß kein Mensch mehr darin übrig bleibt! Da sagten seine Brüder zu ihm: Juda, Ägypten ist nicht Sichem[3]. Zerstörst du *Ägypten*, so zerstörst du *die ganze Welt!*“ — Ähnlich wird im Thalmud (Megillah 6 b) *Rom* geschildert: „Ulla (E. 3. Jahrh.) sagte: Das griechische Italien (איטליא של יון), d. h. die große Stadt Rom, ist dreihundert zu dreihundert Parasangen [à $^3/_4$ dtsch. Meilen] groß, und es gibt in ihm 365 Marktplätze, *entsprechend den Tagen des Sonnenjahres*, ... und der König speist

[1] Vgl. JEREMIAS, BNT 40[2], 67. [2] Der Sohar stammt seiner Abfassungszeit nach aus dem 12.—13. Jahrhundert. [3] Juda hatte bekanntlich dieses zerstört (Gen. 34).

jeden Tag auf einem (andern) von diesen. ... Auf der einen Seite ist Meer, auf einer andern Berge und Anhöhen, auf einer andern eine eiserne Wand, auf einer andern Kies und Sumpf." Ulla lebte und lehrte in Babylonien. Ihm schwebte wohl die Erinnerung an „Großbabylon" vor, dessen weiter, viele Ortschaften einschließender Bezirk zu seiner Zeit freilich schon ziemlich wüst war, und er übertrug die astralen Beziehungen der einstigen Weltmetropole auf die Weltstadt seiner Tage. Daß die „Marktplätze" den Sonnentagen an Zahl entsprechen, sagt der Text selber. Sie bezeichnen die jeden Tag wechselnden Stellen des Tierkreises, an denen die Sonne im Laufe des Jahres aufgeht, oder, mythologisch gesagt, an denen der „König" jeweilig zur Bewirtung sich einstellt. Die vier Seiten dieser Mikrokosmos-Stadt entsprechen den vier Himmelsgegenden des Kosmos: Meer = Wasserregion des kosmischen Südhimmels, Berge = kosmischer Nord (Götterberg im Norden), eiserne Wand = kosmischer Ost („des Ostens ehernes Tor"), Kies und Sumpf = kosmischer West (Eingang zur kosmischen Wasserregion).

c) Der Thron Salomo's.

I Reg. 10, 19 heißt es: „Und der Thron Salomo's hatte sechs Stufen." Hierzu heißt es (anonym) Exod. r., c. 15[1]: „Gott hat sechs Himmel geschaffen, und im siebenten thront er; von Salomo's Thron heißt es (ebenso, I Reg. l. c.): ‚Sechs Stufen waren (führten) zum[2] Throne Salomo's'; also thronte er auf der siebenten Stufe." Vgl. Esther r. zu 1, 2: „Rabbi Oschajah der Ältere (Anf. 3. Jahrh.) sagt: Der Thron war nach Art des Wagens[3] des Weltschöpfers gebaut. Er hatte sechs Stufen, entsprechend den sechs Himmeln. (Schuleinwand:) Es sind doch sieben Himmel! (Antwort:) Rabbi Abun (4. Jahrh.) sagt: Der Ort, wo der König [Gott] thront, ist verborgen." — Der ganze Thronbau ist demnach, gleich den

---

[1] Vgl. unten VIII. Kap., S. 161 unten. [2] So wird hier das dativische ל gedeutet. Nach Pesiktha 7b war das „hinten runde Haupt des Thrones" (I Reg. l. c.) wie beim „Stuhle Mosis" (כדהא קתדרא דמשה; vgl. *Μωυσέως καθέδρα* Mt 23, 2). Buber (Pes. l. c.) denkt an den Stuhl des Synhedrial-Präsidenten; dieser Stuhl entspräche dann ebenfalls dem Throne Gottes, wie ja (s. u. S. 59 ff.) der untere Gerichtshof dem himmlischen entspricht. [3] Merkabah, s. u. VII. Kap., S. 149 ff.

babylonischen Tempeltürmen mit sieben Etagen, ein Abbild der kosmischen „sieben Himmel.“

d) Das Paradies.

Das irdische Paradies, der „Garten in Eden“ (Gen. 2, 8. 10)[1] ist nach rabbinischer Ansicht am dritten Schöpfungstage angepflanzt worden[2] (Rabbi Samuel bar Nachmani, Gen.



Abb. 2. Babylonischer Etagentempel.

[1] „Eden“ war also das Land, in dem der Garten lag. So richtig Jeremias, ATAO[2] 188, bestätigt durch Gen. r., c. 15 zu 2, 8, wo der aus Babylonien stammende Rabbi Jose ben Chalaphtha (2. Jahrh.) sagt: „Eden war größer als der Garten.“ Derselbe Rabbi teilt auch J.'s Vermutung betr. der Bedeutung von Eden (urspr. = Wüste, bab. edinu), indem er Jes. 51, 3 so versteht: Ihre Wüsten wie ‚Eden‘, ihre Gefilde wie ‚der Garten‘ des Herrn. Auf den Garten in Eden beziehen sich ferner: Anonym Pesachim 94 a (= Thaanith 10 a): „Der Garten ist $^1/_{60}$ von Eden“; ferner Rabbi Simeon ben Lakisch (Resch Lakisch, 3. Jahrh.), Sanhedrin 99 b: „Du meinst vielleicht, der Garten sei (dasselbe wie) Eden? Es heißt jedoch (Gen. 2, 10): ‚Und ein Strom ging aus von Eden, den Garten zu bewässern,‘ sodaß Eden vom Garten unterschieden ist.“ Hieraus schließt übrigens Resch Lakisch und an der gleichlautenden Stelle Berachoth 34 b auch Rabbi Samuel bar Nachmani (3. Jahrh.), daß bei dem paradiesischen Zusammenwohnen des Menschen mit Gott (s. S. 30, Anm. [2]) der Mensch nur den Garten bewohnte, Gott aber ganz Eden, dessen außerhalb des Gartens liegendes Gebiet den Menschen unsichtbar blieb, was künstlich aus Jes. 64, 3 herausgedeutet wird. [2] Da ja (s. o. S. 25) nach dem Sabbath nichts Neues mehr geschaffen wurde, fand man

r., l. c.; vgl. c. 21 zu 3, 24[1] sub fin.), während das himmlische Paradies (das stets גן עדן, nicht ג' בעדן heißt) vorkreatürlich ist. Die Gen. 2, 8 zu Grunde liegende Vorstellung eines Bergheiligtums[2], eines an der Ecke eines Hochplateaus liegenden heiligen Gottesgartens, dessen Wasserlauf von der Bergwüste herkommt (v. 10) und sich „von da", d. h. nach Ausgang aus dem Garten[3], in „Arme" (רָאשִׁים) teilt, ferner die durch das Quellgebiet der beiden (v. 11 ff.) deutlich genannten Flüsse Euphrat (Phrat) und Tigris (Chiddèkel) gekennzeichnete nördliche Lage[4] und endlich das Verlorensein[5] d. h. entweder das Verschwundensein oder jetzige Unbekannt- bezw. Unzugänglichsein des irdischen Paradieses — wie dies alles in dem biblischen Texte liegt — ist auch im Midrasch vorhanden. Wie Ezechiel 31, 3 ff. als Bäume im „Garten Gottes" in erster Linie Cedern, sodann Cypressen und Platanen nennt, so wird im Midrasch Genesis rabba (c. 15 Anf.) es als selbstverständlich vorausgesetzt, daß im Garten Edens Cedern, und

---

die Erschaffung dieses Paradieses in Gen. 1, 11 angedeutet: „Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut und fruchtbare Bäume." — Die Imperfekta (v. 7—9) faßte man daher als Vorvergangenheit: Gott hatte gebildet, gepflanzt, aufsprossen lassen usw. [1] „Der erste Mensch wurde am 6. Tage, der Garten Eden am 3. Tage erschaffen." [2] Vgl. ATAO² 194 f. und die dortigen altorientalischen Zeugnisse sowie das über Ezechiel Gesagte! Daß Gott den Garten gepflanzt, um in ihm mit dem Menschen zu wohnen (Gen. 3, 8; vgl. ATAO² 188 f.), meint auch Rabbi Nehemia (2. Jahrh. n. Chr.): „Gott lud den Menschen zu sich ein wie ein König, der ein Gastmahl gemacht hat und Freunde einlädt" (Gen. r., l. c.).

[3] Es sind also vielmehr außerparadiesische Ströme als „Paradiesströme". Allerdings sagt (Gen. r., l. c., zu 2, 9) R. Jehudah bar Ilai, alle Gewässer der Schöpfung (Welt) hätten sich vom Lebensbaume im Garten Eden aus verbreitet; doch ist das lediglich aus dem Ausdruck „Baum des (= alles) Lebens" [also auch des lebendigen Wassers] gedeutet. [4] „In dem zu Grunde liegenden orientalischen Mythus ist der Garten das Bergheiligtum im Norden der Welt mit den Bäumen des Lebens und der Erkenntnis, ... dann von Keruben bewacht und von der Waberlohe verschlossen. Das Bergheiligtum kennt Ezechiel; Gen. 2 f. ist es verwischt." (Frdl. Mitteilung von H. Pfarrer Lic. Dr. A. Jeremias.) — Für den in der Euphrat-Tigris-Ebene — nur diese beiden Ströme sind deutlich lokalisiert — wohnenden Verf. der ursprünglichen Erzählung von Gen. 2 war offenbar das armenische Hochland der einstige Ort des Paradieses. [5] Versunkene Berggärten z. B. der „Rosengarten" in den Alpen, ferner Rübezahls Garten usw. Der in Leipzig studierende Armenier Katschumian berichtete mir, daß die Volkssage im Wan-See, in dessen Nähe der Euphrat entspringt und der Oberlauf des Tigris geht, das Paradies versunken glaube (vgl. Gen. 13, 10 den „Gottesgarten" Sodom). — Gen. 2, 10 ff. redet vom Garten in der Vergangenheit, von den Strömen im Präsens!

zwar nur Cedern, vorhanden gewesen seien, indem die anderen Baumarten als zu den „24 Cederarten“ gehörig erklärt werden. Die Ceder aber ist ein ausgesprochener Gebirgslands-Baum, und die Cedernberggegenden lagen sowohl für Babylonien wie für Palästina im Norden. Diese Cedern des irdischen Paradieses entsprechen den „Cedern droben“, den himmlischen Cedern (s. o. S. 24 oben das Zitat aus Gen. r., c. 35 fin.), und deuten gleich diesen auf ihre spätere Verwendung beim Bau des irdischen Heiligtums hin (R. Jochanan l. c., c. 15 Anf.)[1]. Der irdische Gottesgarten ist also nach dem Vorbilde des himmlischen angepflanzt. — Daß „Eden“ von „keines Menschen Auge gesehen“ worden sei und selbst Adam (und sein Weib) nur einen Teil davon, den Garten, gesehen habe, sagen Resch Lakisch und R. Samuel bar Nachmani (s. oben S. 29[4]). Das irdische Paradies ist also menschlichen Blicken entzogen worden. Daß es versunken gedacht wurde, scheint mir aus folgendem hervorzugehen: Erubin 19a sagt Resch Lakisch: „Wenn das Paradies im Lande Israel[2] (zu suchen) ist, so ist Beth-Schean (Scythopolis)[3] sein Eingang; wenn in Arabien[4], so ist Beth-Gerem sein Eingang; wenn zwischen den Strömen, so ist Damaskus[5] sein Eingang.“ Resch Lakisch hat schwer-

---

[1] „Die Welt war nicht würdig, sich der Cedern zu bedienen, die lediglich für den Bau des Heiligtums erschaffen worden sind.“ [2] Dort (nämlich im Tale Ben Hinnom bei Jerusalem) sollte nach Erubin l. c. (vorher) auch einer der 3 Höllen-Eingänge liegen; vgl. auch Beth Hamidrasch VI 51. [3] Vgl. Bacher, APA II 416[4]; Neubauer, Géogr. du T. 175, 296, 383. [4] Vgl. Hommel bei Jeremias, ATAO 103 f. Hommels Hypothese hätte demnach immerhin einen Lokalisationsversuch (aber des ehemaligen Paradiesortes) aus dem 2. Jahrh. n. Chr. für sich. Dieser Versuch knüpft vielleicht an die arabische Stadt Eden am persischen Golf an (vgl. Winer, BRWB, I 292). Auch ist das, I Sam. 15, 7 genannte, Chavilah wohl in Arabien gedacht (Winer, I 288).

[5] „Zwischen den Strömen“ weist auf Euphrat u. Tigris hin, zwischen deren Oberläufen (bei Diarbekr, vgl. Winer, I 292) eine in der Bibel mehrfach genannte Landschaft „Eden“ lag; noch heute heißt ein Ort bei Diarbekr „Mardin“ entsprechend dem arab. Ma‘adan. Dieses Eden ist hier wahrscheinlich verwechselt mit dem anmutigen Tal „Eden“ bei Damaskus (Amos 1, 5) oder mit „Beth Eden“ (das.), das man entweder für das heutige schön gelegene Dorf Ehden auf dem Libanon oder für das heutige Beit el dschanne (Haus des Paradieses) am östl. Abhange des Hermon nahe Damaskus hält. Mit einem der damascenischen „Eden“ konnte dort ein Lokalisationsversuch, der Heimat zu Ehren, um so eher versucht werden, als nicht nur der Name, die Nordlage, die Cedern, das Bergland stimmten, sondern auch vier den biblischen „Paradiesströmen“ (von denen stets nur Euphrat und Tigris sicher lokalisierbar waren)

lich nur sagen wollen, die drei Orte seien so lieblich, daß sie (gewissermaßen und in poetischem Sinne) als Vorräume des Paradieses angesehen werden könnten; sondern da er (l. c.) kurz vorher drei Eingänge der unterirdischen Hölle erwähnt, dürfte er auch das ehemalige irdische Paradies als unterirdisch, weil versunken, sich vorstellen, so daß man nur noch eine (bezw. 3) irdische „Pforte" dazu übrig geblieben denken muß[1]. Dann würde wiederum eine genaue Entsprechung von Irdischem und Himmlischem zu bemerken sein, indem tellurisches Paradies und tellurische Hölle so nahe bei einander lägen, wie das überirdische Paradies und die überirdische Hölle (s. u.), die nach Rabbi Chanina b. Chama nur „eine Spanne weit" von einander entfernt liegen[2]! — Trotzdem die Rabbinen in Phrat und Chiddèkel den Euphrat und Tigris erkannten (Gen. r., c. 16, zu 2, 14), haben sie darauf verzichtet, über die beiden anderen Ströme des biblischen Berichts etwas Genaueres festzustellen, geschweige denn aus den Stromnamen ein heutiges Land als Paradiesstätte zu bestimmen. Nur aus der festen Überzeugung, daß dies nicht angehe, konnte die kühne Exegese entspringen, die (Gen. r., l. c.) die Flußnamen auf die vier nach einander über Israel herrschenden Weltreiche bezieht, und zwar geradezu gegen alle geographischen Anknüpfungsmöglichkeiten[3]. Genug, daß es ein dem über-

---

leidlich entsprechende Flüsse vorhanden waren: (1) Der um das Goldland Chavilah fließende Pischon wäre der Chrysorrhoas (Goldstrom!), an dessen Oberlauf Abila (!) Lysaniae lag, und der dann, an Damaskus vorbeifließend, *εἰς τὰς ὀχετείας ἀναλίσκεται* (Strabo 16, 755; פרש = diffundi)! — (2) Der „vor Aschur" (d. h. diesseits von A.) fließen Chiddèkel, der Sirach 24, 35 gleich nach dem Pischon genannt ist, entspräche dem bibl. Amanah, der von Damaskus aus „vor" den „Aschuri" (2. Sam. 2, 9) fließt. — (3) Der „Phrat" entspräche dem Jordan, der Sir. 24, 36 an dritter Stelle und zusammen mit dem „Phrat" genannt ist. — (4) Der Gichon, Sir. 24, 37 mit dem Nil konfundiert, entspräche hier dem zwischen Libanon und Antilibanon fließenden Litani (Leontes), an dessen Oberlaufe (wie am unteren Nil) ein Heliopolis lag. Dann wäre auch die Erwähnung von Bethschean ganz treffend, da nach Josephus Ant. 13, 13, 2 Bethschean (Scythopolis) gleich Damaskus, Abila, Heliopolis usw. (Ptolem. 5, 15) zu Cölesyrien gehörte. [1] Man beachte das „Wenn" in Resch Lakischs Erwähnung jener populären Lokalisationsversuche der ehemaligen Paradiesesstelle. Da diese „kein Menschenauge gesehen hat", ist er natürlich weit entfernt, das Paradies jetzt noch auf Erden zu suchen. [2] Pesiktha 191 b, Pesiktha rabbathi 201 a. Auch das Elysium der Griechen liegt ja in der Unterwelt! [3] Man könnte erwarten, daß der Euphrat auf Babylonien, der Tigris etwa auf Assyrien (nach Gen. 2, 14) bezogen

irdischen entsprechendes Paradies gegeben hat, mag es auch versunken sein, wie ja auch die Bundeslade nach der jüdischen Tradition seit Zerstörung des Salomonischen Tempels in die Erde versenkt worden ist (2. Makk. 2, 4 ff., vgl. Schekalim 6, 1); die himmlischen Originale bleiben ja in Ewigkeit!

Der eine und eigentliche „Paradiesstrom“ tritt aus Eden in den Garten und verläßt ihn, um sich in die 4 Weltströme zu teilen. Das ergibt zwei Pforten des irdischen Paradieses; an der nach der Außenwelt zu liegenden steht der Kerub. Der spätere Midrasch (Beth ha-midrasch II 52) kennt ebenfalls zwei Pforten beim himmlischen Paradiese.

Die Tore setzen eine Mauer (Umhegung) um das Paradies voraus. Tatsächlich hat auch das himmlische Paradies eine solche. Kethuboth 77 b läßt sich Rabbi Josua ben Levi vom Todesengel seinen Platz im Paradies zeigen, nachdem er ihm sein mörderisches Schwert abgenommen hat. Als ihn der Todesengel auf die Paradiesmauer hebt, springt der Rabbi, der nur von fern schauen sollte, hinein und bleibt da, nachdem er erst auf Anordnung einer Himmelsstimme jenem das Schwert wieder zurückgeworfen hat. Einen himmlischen Torwächter (wie den Kerub Gen. 3, 24 und den Petrus der christlichen Legende) finden wir bei den Rabbinen unseres Zeitraums nur angedeutet. Unter seinen vielerlei Funktionen[2]

---

würde; statt dessen wird mittels gewagtester Etymologien und Ausdeutungen folgendes Schema aufgestellt: Pischon = Babylonien, Gichon = Medien (medo-persisches Reich), Chiddèkel = Javan (griechisch-syrisches Reich), Phrat = Edom (römisches Reich). Das Paradies als Ort unsterblichen Lebens könnte auch ein gewisses irdisches Gegenstück in der durch ihre Purpurfärbereien bekannten nordpalästinischen Stadt Lus haben, in der niemand starb, so daß die Einwohner, die sich nach dem Tode sehnten, nach außerhalb gehen mußten, Fremde aber dorthin eilten, um dem Tode zu entgehen (Sotah 46 a; Gen. r., c. 70). [1] Daß von diesen nur Euphrat und Tigris genau lokalisierbar sind, hat seine Parallele darin, daß der Strom des Himmelsgartens, die Milchstraße, sich zwar auch in 4 Arme teilt, von denen aber nur 2, dem E. und T. entsprechend (ATAO[2] 201), deutlicher erkennbar sind. Wo sie sich am Ausgang des Himmelsgartens (der Zone um den Polarkreis) trennen, steht, dem Kerub entsprechend, im Sternbilde des Schwans (!) der Stern 1. Größe Deneb. — Als dieser Paradiespforte entsprechende Himmels-Aus- und Eingangs-Pforte könnte man übrigens auch den Nibiru (s. o. S. 18 u.) ansehen.

[2] So rettet er z. B. den Nahum von Gimso (Thaanith 21 a), den Rabbi Schila (Berachoth 58 a) und andere aus gefährlichen Situationen, muß allzu heftig durch Gebet Regen herabbeschwörende Beter zerstreuen, die er übrigens selbst beraten hat (Baba mezîa 85 b), heilt die Zahnschmerzen

scheint der himmlische Prophet Elias auch dieses Amt zu versehen. Kethuboth l. c. meldet er den neuen Ankömmling im Paradiese an; im späteren Midrasch ist er ähnlich dem Dante'schen Vergil desselben R. Josua b. Levi Führer durch Himmel und Hölle (Beth ha-midrasch II 48 ff.).

Den 7 Klassen irdisch Frommer entsprechen 7 (wohl konzentrisch, vgl. ATAO[2] 16 f.) aufsteigende Abteilungen des Paradieses, deren höchste an den heiligsten Himmelsbezirk grenzt. Ihnen entsprechen von den kosmisch-astralen Erscheinungen: Sonne, Mond, die Himmelsveste (s. u. Kap. VII, Abschn. 2 f.), gewisse Sternbilder (s. VII, 4), die Blitze, die Lilien, die Fackeln (d. h. wohl Meteore und Kometen, s. VII, 5)[1]. Schließlich mag noch als Entsprechung erwähnt sein die Vorstellung, daß ein Duft des irdischen Paradieses zurückgeblieben sei, der z. B. den Jakob umwob, als er zu Isaak ging, den Segen zu empfangen (Gen. r., c. 65 sub fin.); dieser Duft entspricht dem des himmlischen Paradieses, der nach Schabbath 88 b jedem einzelnen Worte des heiligen Gottes entquillt.

e) Die „Hölle".

Wie auch in unseren Volksvorstellungen gehen bei den Anschauungen der Rabbinen über das Gehinnom zwei Vorstellungen durch einander, die eines unterirdischen und eines überirdischen Strafraumes[2]. Dieser ist gleich dem über-

---

des Patriarchen R. Jehudah (Gen. r., c. 97). Mit vielen Rabbinen der nachhadrianischen Zeit verkehrt er (vgl. z. B. jer. Therumoth 46 b und Gen. r., c. 94 fin.; Pesiktha 136 b und Pes. rabb. 148 b; Sanh. 98; Pesiktha 87 b und Gen. r., c. 35 Anf.) usw. Er führt ähnlich dem Petrus der Legende Buch über die guten Taten der Menschen (Lev. r., c. 34 [8]; Ruth r. zu 2, 14).

[1] Lev. r., c. 30 (zu 23, 40); Midr. Thehillim zu ψ 11, 7. — Im späteren Midrasch (Jalkut Rubeni 14 a) sind es 10 Stufen [vgl. die 10 Sphären der ptolemäischen Welt (s. u. S. 101)]: (1) Einfachfromme, Vorsteher Joseph, Dienstengel Arelim; (2) Redliche, Pinchas, Sohn des Priesters Eleasar, Chaschmalim; (3) Aufrichtige, Eleasar der Priester, Tharschischim; (4) Heilige, Ahron, Seraphim; (5) Reuige Sünder, König Manasse, Ophanim; (6) Unschuldige Kinder, Metatron, Kerubim; (7) Ganzfromme (Chasidim), Adam und die 3 Erzväter, Chajjoth; (8) Wahre Proselyten, Prophet Obadjah; (9) der leidende Messias; (10) die 10 Märtyrer. Also 10 Stufen, aber nur 7 zugehörige Dienstengel-Gruppen! (Über 7 und 10 vgl. ATAO[2] 220 und Anm. [3])

[2] In den alten Volksvorstellungen, wie wir sie z. B. in Grimms Märchen finden, ist außer der unterirdischen Hölle auch eine dem überirdischen Himmelsparadies benachbarte Hölle als Strafort vorhanden, außerdem aber auch das Fege-

irdischen Paradiese präexistentiell, jener gleich dem irdischen Paradiese erschaffen und zwar schon vor ihm, nämlich am zweiten Schöpfungstage (Gen. r., c. 4 zu 1, 7 und c. 21 sub fin. zu 3, 24), nach anderen (Pesachim 54 a) am sechsten; vgl. oben S. 21. Im Gegensatz zu dem nördlich gelegen gedachten Paradiese ist die Hölle südlicher[1] gedacht. Schon die Erubin 19 a erwähnten drei Pforten des Gehinnom in der palästinischen[2] Tradition (im Tale Ben Hinnom südlich Jerusalems, im Meere und in der Wüste) weisen darauf hin. Ferner wird Gehinnom gern mit dem Südlande Mizrajim (Ägypten) in Verbindung gebracht, das auch (BNT 56, 120) rabbinisch die Unterwelt repräsentiert: Die ägyptische Finsternis steigt direkt aus der Hölle auf (Exodus r., c. 14 Anf.; Thanchuma B. בא 2; Midr. Thehillim zu ψ 18, 12); die Übeltäter werden im Gehinnom nackt gerichtet gleich den Ägyptern im Meere (Esther r. zu 1, 11) u. dgl. m. — Die Zahl der

---

feuer, der Ort „Wart-ein-Weilchen, wo die frommen Soldaten sitzen“. Bei den Griechen (vgl. z. B. Odyssee XI) enthält die Unterwelt drei verschiedene Abteilungen: ein indifferentes, ein Straf-Gebiet und das unterirdische Elysium, dem Achilleus vorsteht. (Später noch den Tartaros als tiefsten Kerker.) Nur des Herakles Schatten ist im Hades, „er selbst“ (602) im Olymp bei den Göttern. Die Straforte sind finster (Erebos). An Höllenfeuer gemahnt der Pyriphlegethon. Entwickeltere Hadesvorstellungen in Plato's Phädon. — Über die Entwicklung der hebräischen Scheôlvorstellungen vgl. die noch immer nicht veraltete treffliche Darstellung bei Herzfeld, GVI, II 301—7, 332 f., 346—351. Ich hebe nur einige Punkte hervor. Nach den vorexilischen Vorstellungen schlafen alle Toten ewigen Schlaf bei ihren Vätern (Hiob 14, 12; Jer. 51, 39 u. 57) im Scheôl, der sich tief unter der Erde, auch unter dem Meere hin erstreckt (Hi. 26, 5; Ez. 31, 15), auch selber Ströme und Wogen hat (2. Sam. 22, 5; ψ 18, 5), dgl. „Kammern“ und Täler (Prov. 7, 27. 9, 18), auch Pforten, Bande und „Riegel“ (Jes. 38, 10; 2. Sam. 22, 6; als „Riegel“ nach arab. עלק „verschliessen“ deutet H. die alukah, Prov. 30, 15). Alle bleiben im Scheôl (Jes. 38, 18; Hi. 17, 15), sind auch nicht ganz ohne Bewußtsein (Hi. 14, 22); Höllenfeuer (30, 33, hier auch brennender Schwefelstrom; 33, 14). — Exilisch und nachexilisch: Die Könige der Völker sitzen in der Hölle auf Thronen (14, 9 f.); Wurm und Feuer (Jes. 66, 24; Sirach 7, 17, vgl. 51, 4 f.), grimmiges Feuer (Sirach 33, 9).

[1] „Die Gottheit wohnt im Westen“ heißt es öfters bei den Rabbinen des Talmud und Midrasch (auch das Allerheiligste lag nach Westen zu). Bei dieser Anschauung ist, wenn das Gesicht nach Westen gerichtet ist, der Süden die böse, der Norden die gute Seite. Genaueres über die Bedeutungen der Weltrichtungen s. u. Kap. III, S. 105 ff.

[2] Dieser zufolge werden auch die Thermalwässer, z. B. die von Tiberias, durch das unterirdische Höllenfeuer erwärmt (Schabbath 39 a).

Pforten[1] der Hölle wird verschieden angegeben: Wie z. B. Gen. 3, 24 nur eine Pforte des Paradieses erwähnt ist, so auch Menachoth 99 b unten (vgl. Massècheth Gehinnom Anf., in Beth ha-midrasch I 148) nur eine Öffnung oder Pforte der Hölle[2]. Wie anderwärts zwei Paradiespforten (S. 33) zu konstatieren sind, so nennt Pesiktha rabbathi 124 b zwei „Unterweltstore“; innerhalb des ersten „ergänzen die gewaltsam Gestorbenen ihre (ihnen eigentlich bestimmt gewesenen Jahre), es ist also eine Art „Wart-ein-Weilchen“. Die sieben Pforten des Gehinnom (Pirke R. Nathan c. 53 fin.) entsprechen dessen sieben „Wohnungen“ („Häusern“, Abteilungen)[3], die unter einander liegen und (als sich trichterförmig verjüngende[4] Stufenringe?), ein Gegenstück zu den 7 „Häusern des Paradieses“ (S. 34) bilden[5]. — Dem Paradiesstrome entspricht ein Höllenfluß. Schon der Name „Brunnen des Tosens“ (s. u. Anmerk. 3) könnte darauf hindeuten, noch mehr Pesiktha 57 a, wo mit Beziehung auf Ezech. 31, 15 gesagt wird, daß die Übeltäter im Gehinnom von dem Gewässer des Abgrundes (תהום, vgl. Gen. 1, 2) überströmt werden. Dagegen ist der im Midrasch Thehillim l. c. erwähnte Bach, der vor dem „Vorhof des Todes“ (Dumah, Anm. 3) fließt, höchstens ein Unterwelts-, aber kein Höllenfluß[6]. Auch der Vorsteher dieses Vor-

---

[1] Midrasch Thehillim zu ψ 11, 7 ist eine Umfassungs-Mauer des „Vorhofs“ der Hölle, d. h. ihrer obersten und äussersten Abteilung erwähnt. [2] Sukkah 32 b: „Zwei Dattelpalmen stehen im Tale Ben Hinnom, und zwischen ihnen steigt Rauch auf. . . . Das ist die Pforte des Gehinnom.“ [3] Sotah 10 b ist lediglich die Zahl genannt. Die Namen werden verschieden angegeben; Erubin 19 a lauten sie: Unterwelt שאול, Untergang אבדון, Brunnen der Grube (oder: Grube der Vernichtung) באר שחת, Brunnen (Grube) des Tosens בור שאון, Todesschatten צלמות, schlammiger Kot טיט היון, Land der Tiefe ארץ התחתית; dies scheint zugleich die absteigende Reihenfolge zu bezeichnen. Midrasch Thehillim zu ψ 11, 7 heißen sie: Unterwelt, Untergang, Todesschatten, Land der Tiefe, Land des Vergessens ארץ נשיה, Gehinnom, Dumah (Todesstille?) דומה. — Dumah ist hier als oberste Abteilung gedacht, als „Vorhof des Todes“ oder „Vorhof der Geister der toten Menschenkinder“. Dieser „Vorhof“ trägt Hades-, aber nicht Höllen-Charakter; s. u. — Im Midr. Thehillim zu ψ 86, 13 wird z. B. die „unterste Unterwelt“ genannt als Strafort der Ehebrecher. Nach Gen. r., c. 33 (zu 8, 1) hat die „Tiefe“ keine Grenze. [4] Pesiktha 57 a (und in den Parallelen, z. B. Lev. r., c. 27, zu 22, 27) wird das Gehinnom mit einem Kessel verglichen; vgl. Dantes Hölle! [5] Midr. Thehillim l. c.: „Siehe, wie es 7 Wohnungen für die Gerechten gibt, so auch 7 Wohnungen für die Frevler“. [6] Midrasch Thehillim zu 18, 7 heißt es weiter: „Vor dem

hofs, ebenfalls Dumah[1] geheißen, ist kein Höllen-, sondern nur ein Hades-Wächter. Er ist über die Geister der Abgeschiedenen gesetzt (Sanhedrin 94a mit Beziehung auf Jes. 21, 11; Midr. Thehill. l. c.); diese nimmt er gewöhnlich vom Todesengel in Empfang (Chagigah 5a; Midr. Thehill. l. c.); er verkündet es auch den bei ihm weilenden Seelen, wenn die Ankunft neuer bevorsteht (Berachoth 18b). Ähnlich wie Elias (s. o.) Kethuboth 77b vor dem R. Josua ben Levi im Paradiese herruft: „Macht Platz dem R. Josua b. L.“, ruft auch Dumah wenn ein Gerechter (!) ihm gebracht wird: „Macht Platz für den gerechten N. N.“ (Midr. Thehill. l. c.)[2].


Die „Hölle“ in babylonischer Darstellung.

Vorhof ist ein Bach und vor dem Bache ein Feld. Täglich läßt Dumah die Seelen hinausgehen; sie essen dann von dem Felde und trinken aus dem Bache.“ Der Bach kommt aus der Erdenwelt; denn, heißt es l. c., wenn man Wasser in der Dämmerung trinke, leide der Bach Wassermangel.

[1] Im A.T. (ψ 94, 17) ist דומה = Todesstille, Grabesruhe, Totenreich. Wiesner (Scholien zum bab. Talmud I 47) vergleicht mit D. den Engelnamen „Dahman“ bei Zoroaster. — Die Abgeschiedenen bei Dumah sind stumm; Midr. Thehillim l. c.: „Sie essen zwar, aber reden nicht; sie trinken zwar, aber ihre Stimme hört man nicht.“

[2] Nach Schabbath 152b (Mitte) werden dem Dumah überhaupt nur die Seelen der Mittelmäßigen übergeben, die (S. 39) ein Fegefeuer durchmachen müssen. Dagegen finden sich auf demselben Blatt Reste der ursprünglicheren Vorstellung, daß alle Seelen bei Dumah so lange verweilen, bis ihr Körper verwest ist, also die Idee eines Zwischenzustands. Schabbath 152b (oben): „Beim Herabkommen passieren alle dasselbe Tor, dann aber gibt man jedem eine seiner Ehre gebührende Wohnung als

Abgeschiedene dieser Art steigen alsbald zum Himmel auf und dort „von einer Wohnung (S. 34) zur andern, bis sie das Antlitz der Gottesherrlichkeit sehen“ (l. c.). Die Frevler aber gelangen zur Höllenstrafe, und Dumah schleudert die schlimmsten in den tiefsten Abgrund (Thanchuma 86 b, Thanchuma B. אמור 7, בא 2)[1]; denn „den Frevlern ergeht es nach ihren Werken und den Gerechten ergeht es nach ihren Werken“. — Verschieden von Dumah ist der gelegentlich erwähnte „Fürst der Hölle“ (שׂר של גיהנם); Sanhedrin 52 a: „Wegen der Heuchelei (Schmeichelei), die sie (Korahs Rotte) mit Korah getrieben hatten, weil sie Genuß von ihm hatten, fletschte wider sie der Höllenfürst seine Zähne.“ — Was die Höllenstrafen in dem finsteren (Pesiktha 57 a nebst Parallelen), aber von nie erlöschendem Feuer durchlohten Gehinnom (Thosaphtha Berachoth 6 [5], 7; Pesachim 54 a) betrifft, so haben sie teils Höllen-, teils Fegefeuercharakter. Nach Rosch haschanah 16 b folg. (vgl. das unten S. 63 ff. Gesagte) lehrte die

---

Ruheplatz“. — (Ibid., unten:) „Zwölf Monate bleibt der Körper erhalten, und die Seele steigt auf und nieder“ (als Revenant), „dann ist der Körper verwest, und die Seele (des Gerechten) steigt gen Himmel.“ Vgl. das Berachoth 18 b berichtete Umherschweifen von in Dumah's Reich befindlichen Toten zur Nacht und S. 36[6] vom Hinauslassen aus dem Vorhof. So kehrte auch (nach Kethuboth 103 a) der berühmte Patriarch R. Jehudah nach dem Tode eine Zeit lang „jeden Freitag in der Dämmerung“ (vgl. oben S. 36[6]) „in sein Haus zurück. Eines Freitag abends kam eine Nachbarin und rief an der Tür. Da sagte die Magd“ (des Patriarchen, die übrigens selbst nicht ungelehrt war): „Still, Rabbi“ (so hieß er allgemein) „sitzt hier. Wie (der Revenant) dies hörte, kam er nicht mehr wieder“ — nach der a. a. O. geäußerten Vermutung, um nicht frühere Fromme, die man nicht hatte wiederkommen sehen, übler Nachrede auszusetzen, als seien sie des Wiederkommendürfens nicht würdig gewesen; vielleicht aber war seine Dumah-Zeit um, sodaß er ins Paradies kam. Nach Siphrê zu Num. (§ 131) kommen in den Aufbewahrungsort (Dumah's Vorhof) nur Seelen Frommer vor dem Aufstieg ins Paradies, der wohl als nach dem Gerichtstage (s. u.) erfolgend gedacht ist.

[1] Vgl. den tiefsten Tartaros der Griechen. Im Jalkut Rubeni entspricht jede der (7 bezw. 10) Höllenabteilungen (vgl. die Paradiesesabteilungen oben S. 34) dem irdischen Verhalten der dorthin Gelangten. In jeder ist der größte Sünder Abteilungsvorsteher, wie in den Himmelsabteilungen der Frömmste (S. 34[1]). Außerdem befinden sich in jeder mehrere Höllenknechte zur Ausführung der verhängten Strafen. In Gen. r., c. 11 (Mitte), zu 2, 3, sagt ein heraufbeschworener Verdammter: „Alle Tage werden wir gerichtet (in der Hölle gestraft), am Sabbath aber haben wir Ruhe.“ Vgl. hierzu meinen „Jüdisch-deutschen Dolmetscher“ (3. Aufl., Leipzig 1891), S. 88.

Schule Schammai's (etwa z. Z. Jesu), daß am Gerichtstage, dem jüdischen Neujahrstage, über die (lebenden) Menschen Gericht gehalten werde. Die stets gerecht Befundenen werden dann sofort zum Leben, die vollkommenen Frevler sofort zum Tode bestimmt und, falls sie inzwischen sterben, sofort zum ewigen Leben oder in die ewige Höllenpein befördert. Die Mittelmäßigen kommen im selben Falle in das Gehinnom, wo sie jammernd in den Flammen einen Läuterungsprozeß durchmachen, dann aber wieder herauskommen (zum ewigen Leben); denn „das [Leiden im] Fegefeuer[1] hat ein Ende, nicht aber [das Leiden für] die vollkommenen Frevler“ — „die Ketzer und Verräter und Epikuräer, die die heilige Lehre und die Totenauferstehung leugnen und Schrecken vor sich her im Lande der Lebendigen verbreiten und sündigen und viele zur Sünde verleiten.“ Gegenüber dieser ewigen Höllenpein ist das traurige Los der nicht ganz so schlimmen „Übeltäter der Israeliten und der Völker der Welt“ fast noch milde. Sie „fahren mit ihren Leibern in die Hölle (Gehinnom) und werden dort zwölf Monate lang gerichtet (gestraft); nach zwölf Monaten sind ihre Leiber vernichtet und ihre Seelen verbrannt, und der Wind zerstreut sie (die Aschenreste) unter die Fußsohlen der Frommen“ (Rosch ha-schanah 17a). — Frevler wie Esau tragen schon bei Lebzeiten einen brandigen Höllengeruch[2] an sich s. o. (Gen. r., c. 67 Anf.; im Ggs. zu Jakob, ibid., c. 65 sub fin., s. o. S. 34 den Paradiesduft).

Es ist schwer zu sagen, wo bei den eben besprochenen Zitaten die rein tellurische Auffassung aufhört und die kosmisch-astrale anfängt. So ist es, um nur eines anzuführen, mit der Vorstellung einer tellurischen Hölle nicht recht vereinbar, daß die Asche der verbrannten Übeltäter bis in das himmlische Paradies geweht werden soll. Noch weniger paßt dazu die oben (S. 32 [2]) angeführte Ansicht des R. Chanina bar Chama, daß das überirdische Paradies und die Hölle nur eine Spanne weit von einander entfernt seien. Dasselbe scheint

---

[1] Dies ist eine Hauptbelegstelle für die Fegefeuer-Vorstellung. Eine andre (Aboth di R. Nathan, c. 41 fin.) lautet ähnlich: „Die vollkommenen Gerechten werden nicht geglüht [durch das Feuer geläutert], die vollkommenen Frevler auch nicht. Wer wird (im Gehinnom) geläutert? Die Mittelmäßigen.“ [2] Es ist Schwefel; denn mit Schw. werden die Sünder im Gehinnom gerichtet: Gen. r., c. 41; Pesiktha 103a; Midr. Thehillim zu ψ 11 (5).

mir zu gelten von folgenden Aussprüchen, denen offenbar die Vorstellung einer „überirdischen" Hölle zu Grunde liegt (ähnlich wie wohl auch beim Gleichnis vom armen Lazarus im N.T.): (1) „In der Stunde, da die Gerechten aus dem Paradiese hervorkommen und die Frevler in der Hölle bestraft sehen, freut sich ihre Seele in ihnen — in der Stunde, wo die Frevler aus der Hölle hervorkommen und die Gerechten im Paradiese sitzen sehen, ergrimmt ihre Seele in ihnen" (Lev. r., c. 32 Anf., zu 24, 10; vgl. Midr. Thehillim zu ψ 12, 9 und 31, 2). Die Seligen können doch nicht ins Erdinnere schauen, sondern nur „hinüber" (wie es im N.T. heißt) in die „himmlische" Hölle. — (2) „Es ist gelehrt worden: Rabbi Elieser (oder Eleasar) sagt: ... Die Seelen der Frevler werden hin und her geschleudert. Ein Engel steht an einem Ende der Welt, ein andrer am andern Ende, und sie schleudern sich die Seelen gegenseitig zu" (Schabbath 152 b). Das ist unstreitig ein kosmisches Bild, ebenso auch das folgende. — (3) „Komm' und höre! Ägypten ist 1600 Quadrat-Parasangen groß, Ägypten ist aber nur $^1/_{60}$ von Kusch" (d. h. von den Südländern von Äthiopien bis Indien), „Kusch ist $^1/_{60}$ der Erdenwelt, die Erdenwelt ist $^1/_{60}$ des (Paradies-)Gartens, der Garten ist $^1/_{60}$ von „Eden", Eden aber ist $^1/_{60}$ vom Gehinnom; also verhält sich die ganze (übrige) Welt zum Gehinnom wie der Deckel zum Topfe" (Pesachim 94 a); Thaanith 10 a, wo mit unwesentlichen Abweichungen dasselbe steht, wird hinzugefügt: „Manche sagen, es gebe für die Hölle (Gehinnom) kein Maß, manche wiederum, es gebe für das Paradies kein Maß." Hier kann an kein tellurisches Gehinnom (und Paradies) gedacht sein; denn dafür gäbe es ein größtes Maß in den Abmessungen der Erdenwelt, zu der sie dann gehörten. Aber auch das in der vorletzten Stelle angegebene Maß ($60^3 = 216\,000$ Erdenwelten) weist auf kosmische Verhältnisse hin.

Es entspricht also — das ist das Resultat dieser rabbinistischen Höllenfahrt — der tellurischen unterirdischen „Hölle" eine kosmische „Hölle", und diese ist die südliche Hälfte des astralen Kosmos, wie die nördliche „Himmels"-Charakter im engeren Sinne zeigt. Nehmen wir diese als „Eden", das in sich als kleinere Zone (s. o. S. 29[1]) den „Garten" enthält, so berühren sich tatsächlich „Paradies und Hölle", Nord- und Südhälfte des astralen Kosmos fast, nur getrennt durch die „Spanne" des Tierkreises. Dann wird auch die altorientalische

Nergal-Natur des „Höllenfürsten" (vgl. ATAO² 126) ersichtlich, und die beiden an den „Welt-Ecken" stehenden Engel haben vielleicht zu Marduk und Nebo Beziehungen (vgl. ATAO² 26 u. ö.).

B. Personen.

a) Die Völker der Erdenländer.

Daß einzelne Völker ihre Schutzengel und Repräsentanten im Himmel haben, ist schon Daniel 10, 13 u. 20 f. angedeutet, wo der Engel Michael (neben dem dort redenden Gabriel) als Schutzherr Israels erscheint, der wider die Schutzengel der feindlichen Völker, den „Fürsten des Königreichs Persien" und „den Fürsten Griechenlands", siegreich kämpft; auch die „Wachenden" (Irin, Dan. 4, 14) scheinen auf Ähnliches zu deuten[1]. Die LXX übersetzen Deut. 32, 8 („Als der Höchste die Völker schied und der Menschen Kinder zerstreute, da setzte er die Grenzen der Völker fest nach der Zahl der Kinder Israels"): „nach der Zahl der Engel Gottes". Die Zahl der Kinder Israels (Jakobs) betrug nach Gen. 46, 27 (vgl. Exod. 1, 5; Deut. 10, 22) siebzig[2], und so zählte man denn auch Deut. 32, 8 im ganzen (außer Israel)[3] 70 „Völker der Welt", denen bekanntlich im N.T. (Luk. 10, 1) der weitere Jüngerkreis von 70 entspricht. Auch in der mosaischen Völkertafel (Gen. 10) zählte man 70 Völker. Hieraus ergab sich nun leicht die Vorstellung, daß nicht nur für die großen Völker,

[1] Gesenius las schon aus Jes. 24, 21 Schutzengel der Völker heraus und verglich sie mit den Ized's der Parsen, bezw. mit den Arpaschads (zu denen der Engel in Dan. 10, 13 gehöre). Deut. 4, 19 glaubte man die Anschauung zu finden, daß Gott für jedes (heidnische) Volk ein Gestirn als Patron bestimmt habe (vgl. unten „Astrologie"), und verglich hierzu Herodot 7, 53 (37) und Curtius 4, 10, wo die ägyptischen Wahrsager (bei Herodot die persischen Magier) sprechen: Solem Graecorum, Lunam esse Persarum. (Vgl. unten S. 159¹.) [2] Daß auch in der Zahl 70 (bezw. 72) ein astrales Motiv liege, erörtert u. a. Jeremias, ATAO² 62, BNT 93. (Das Mondjahr hat 70, das Sonnenjahr zu 360 Tagen 72 Fünferwochen). [3] Sotah 36 b versteht der ägyptische Pharao 70 Sprachen; Joseph wird, damit er die von jenem ihm übertragene Herrschaft antreten könne, über Nacht vom Engel Gabriel in den 70 Sprachen unterrichtet und kann am morgen eine Sprache mehr als Pharao, der die heilige hebräische Sprache nicht versteht. — Vgl. Sukkah 55 b: „Rabbi Elieser sagte: Wem entsprechen (am Laubhüttenfeste) die 70 Farren? Den 70 Nationen. Wozu (wird) der einzelne (Farre außerdem geopfert)? Entsprechend der ‚einzigen' Nation (Israel)."

sondern für jedes von den 70 Völkern vorhanden sei. In der rabbinischen Literatur des Talmud und Midrasch ist diese Vorstellung voll ausgebildet, und zwar finden wir hier außer den himmlischen Repräsentanten der 70 Hauptvölker (Nationen) auch fernere für jedes der zahllosen unbedeutenderen oder unbekannten Völker. Ich erwähne nur das Nötigste:

I. (a) Siebzig Schutzengel der 70 Völker: R. Simeon ben Jochai in Pirkê R. Elieser c. 24; Thargum Jonathan, Gen. 38, 25. — (b) Hundertundvierzig Schutzengel der (140) Völker: Schir r. zu 6, 8 (7); Siphrê zu Deut. 32, 8 (§ 311) mit der Erklärung, daß hier auf jede Seele der 70 Kinder Israels 2 heidnische Völker kämen. — (c) Zahllose Schutzengel der (zahllosen) Völkerschaften: Jose ben Chalaphtha in Pesiktha rabbathi 103b; Schir r. und Siphrê ll. cc. — (d) Allgemein: Die Schutzengel der Völker, wider Israel Klage erhebend (Ruth r. Anf.)[1]; den Israeliten feindlich (Pesiktha 108b); die Sch. d. V. werden gefesselt, als Jakob zur Opferung [Gen. 22, 8] gefesselt wird, dagegen wieder frei, als Israel sich zur Zeit Jeremia's von Gott abkehrt (Gen. r., c. 56 [11])[2].

II. Einzelne Schutzengel: (a) Michael für das Volk Israel: Thargum Jonathan, Gen. 32, 24 und 38, 25; Ruth r., l. c.; Menachoth 110a; Chagigah 12b; Sebachim 62a usw.; auch Gabriel: Joma 77a; — (b) Der Schutzengel Ägyptens: Gen. r., c. 15 (15)[3]. — (c) Der Schutzengel Roms: Makkoth 12a; Gen. r., c. 78 usw. — (d) Die Schutzengel Babels, Mediens (Persiens), Griechenlands, Roms: Pesiktha rabb. 151b; Pesiktha 150b; Lev. r., c. 29 (2). Für die außerdem hier genannten Länder Gallien, Hispanien und „die andern Provinzen" sind auch solche himmlische Repräsentanten anzunehmen.

Das Geschick eines jeden Volkes widerfährt vorher seinem Schutzengel. Soll ein Volk zur Herrschaft kommen, so steigt zuvor sein himmlischer Repräsentant empor[4]. Fällt

[1] Exodus r., c. 21 sub fin., tut dies der Schutzengel Ägyptens (s. II), als Gott die Israeliten aus Äg. befreien will. [2] Sind „die Großen der Nationen", die (Baba bathra 91a) sich zur Trauer um Abraham aufstellen und die Welt um den Verlust ihres „Leiters" beklagen, die Schutzengel der Nationen? [3] Der spätere Rabbinismus kennt auch die Namen dieser Engel: Der ägyptische heißt Rachab, der medopersische Dubiel (Josua 77a) usw. Vgl. u. S. 138. [4] Nach Pesiktha und Lev. r., ll. cc., sah Jakob den Schutzengel Babels 70 Stufen der Gottesleiter hinaufsteigen, den von Medien 52, den von Griechenland 180, den von

ein Volk, so fällt zuvor sein Engel: „Gott bringt nicht eher eine Nation zu Falle, bevor er nicht ihren Schutzengel zu Falle gebracht hat“ (Mechiltha 36b [zu 15, 2]; Lev. r., c. 21 [zu 4, 15]; Schir r. zu 8, 14). — Da nun, wie noch erörtert werden wird (s. u. S. 136 f. und 138), wenigstens von den Hauptengeln jeder über ein Gestirn gesetzt ist, lag der Gedanke nahe, aus den Konstellationen dieses Gestirns auf die künftigen Schicksale des dem zugehörigen Gestirns-Engel entsprechenden Volkes zu schließen. Weiteres hierüber in Kap. V.

b) Einzelne Menschen.

Wie die Völker, so hat auch jeder Mensch einen himmlischen Repräsentanten, einen Schutzengel. Diese Anschauung ist (bei der systematischen Darstellung wenigstens; in der Praxis sind zuweilen die Grenzen fließend) wohl zu unterscheiden von zwei nahe verwandten Motiven: (1) von dem Glauben, daß die planetarische Konstellation, unter der ein Mensch geboren ist, sein Geschick beeinflusse, und (2) von den mehr oder minder starken astralen Zügen, mit denen auch in rabbinischen Aussprüchen (ähnlich wie in einzelnen Bibelstellen[1]) zumal biblische Personen ausgestattet werden. Das erste Motiv bespreche ich in Kap. V, das zweite in Kap. VIII.

Die hier lediglich zu behandelnden ständigen himmlischen Repräsentanten der einzelnen Individuen heißen gewöhnlich מַזָּל (Massâl) „Gestirn“ des Menschen. Das ist eine den Rabbinen ganz geläufige Vorstellung: Ein Mensch erschaudert z. B. oft scheinbar ganz grundlos; aber sein מזל hat in diesem Falle die verborgen drohende Gefahr geschaut[2]

Rom ohne Aufhören. — Die drei ersten Zahlen bezeichnen die (traditionell so gerechneten) Jahre, während deren jede einzelne Nation über Israel herrschte; die Jahre der römischen Herrschaft konnte der im 3. Jahrh. n. Chr. lebende Autor dieses Ausspruchs natürlich nicht angeben; doch läßt er auf Jakobs bangen Zweifel, ob denn Roms Herrschaft überhaupt je sinken werde, den Herrn antworten, daß er sie einst stürzen werde, wenn es auch bis zum Himmel emporsteige.

[1] Vgl. ATAO, BNT, KBB passim.

[2] Sanhedrin 94a oben = Megillah 3a unten: „Rabina sagt: . . Wenn der Mensch sich ängstigt, so schaut sein Gestirn etwas, während er selbst es nicht sieht.“ Dagegen ist es nach Aboth di Rabbi Nathan c. 16 (32ab Schechter) Einwirkung des יצר הרע, also der bösen, den Menschen beherrschenden Macht, wenn er eine Gefahr nicht ahnt, z. B. wenn ein Kind in der Wiege eine Schlange oder einen Skorpion

sondern für jedes von den 70 Völkern vorhande[illegible] ?) Gestirnen
rabbinischen Literatur des Talmud und M[illegible] für die einzelnen
Vorstellung voll ausgebildet, und zwar fi[illegible] macht keine Schwierig-
den himmlischen Repräsentanten der 70 [illegible] es nicht weniger als
auch fernere für jedes der zahllose[illegible] gibt (eine 20 stellige Zahl)[1],
bekannten Völker. Ich erwähn[illegible] Sterne unabsehbare Zeiten der Erdbevölke-
I. (a) Siebzig Schutzer[illegible] Hier haben wir die astrale
Jochai in Pirkê R. Elie[illegible] liefern? bekannte talmudische Angabe,
38, 25. — (b) Hund[illegible] für die [illegible]hen (Adam) alle künftigen Ge-
Völker: Schir r. zu [illegible] ersten Menschen [illegible] Führer gezeigt (דור דור ודורשיו,
der Erklärung, [illegible] geistigen ihm eben ihre astralen Repräsen-
2 heidnische [illegible] und ihre [illegible] zeigte Gen. 15, 5 den Abraham zum Sternen-
(zahllosen) [illegible] (8b): er wie er um ihm die große Zahl seiner Nach-
rabbath [illegible] ähnlich [illegible] läßt, zu machen[3]. Mit dieser Vorstellung von
Die [illegible] aufblicken [illegible] anschaulich Repräsentanten auch noch ungeborener Menschen[4]
(R[illegible] himmlischen Repräsentanten des Rab Aschi (Schabbath 146a oben) zu-
S[illegible] die Ansicht bei der Gesetzgebung am Sinai auch die „Ge-
[illegible] sammen, daß

angreift und gebissen wird, glühende Kohlen angreift und sich verbrennt. — Durch die Parallele aus Sanhedrin wird nun wohl die Sache „durchaus verständlich“ (BACHER, AgT II 384[3]). [1] „R. Simeon ben Lakisch sagte: ... Der gebenedeite Gott sprach: ... 12 Sternbilder (Tierkreisbilder) erschuf ich am Rakî'a (an der „Veste“), zu jedem Sternbilde erschuf ich 30 Heere (Heerführer), zu jedem H. 30 (Führer von) Castra, zu jedem C. 30 Legion(sführer), zu jedem L. 30 Kohorten(führer), zu jedem K. 30 Manipel(führer), zu jedem M. 365000 Myriaden (à 10000) Sterne, entsprechend den Tagen der Sonne (des Sonnenjahres).“ — Der Sternkatalog des Hipparch (starb 125 v. Chr.) enthält nur 1022 Sterne in 49 Sternbildern! [2] Nehmen wir an, die Erdbevölkerung habe und werde ständig wie heute etwa $1^1/_2$ Milliarden Menschen betragen, so würde — die Menschengeneration zu 30 Jahren Lebenszeit gerechnet — obige Sternzahl für die Repräsentation der gestorbenen und der lebenden Menschen (für jeden sein eigener Stern gezählt) erst in 212 Milliarden und 688 Millionen Jahren erschöpft sein! — Nach Pesiktha rabbathi, c. 20 Ende, stiegen am Sinai 120 Myriaden (= 1200000) Engel zu Israel hinab, von denen je 2 auf einen Israeliten kamen, so daß 600000 Israeliten gerechnet sind, wohl als Zahl der dort anwesenden, nicht sämtlicher Israeliten aller Zeiten. [3] Gen. 15, 5 (worüber mehr im Kap. V) wird Exod. r., c. 38 so aufgefaßt, als habe Abraham astrologische Beobachtungen, die er machte, dahin gedeutet, daß er keinen Sohn bekommen werde, worauf ihm Gott auf die unzähligen Sterne als das Abbild seiner unzähligen Nachkommen hingewiesen habe. Es wird darauf ψ 119, 89 angewandt: „Auf ewig, Herr, steht dein Wort fest am Himmel.“ Megillah 16a unten wird das Volk Israel ganz allgemein mit den Sternen verglichen. [4] Vgl. die parsische Vorstellung von den „Ferwers“ als himmlischen Genien der Menschen (KOHUT, Aruch V 101b; BACHER, APA II 232[3]).

stirne“ (Genien) der künftigen israelitischen Proselyten zugegen waren; ebenso ist wohl auch der Ausspruch des Rab Samuel bar Nachmani (Thanchuma נצבים fin. zu Deut. 29, 14; vgl. Thanchuma B. נצב' 8) gemeint, daß die Seelen der noch unerschaffenen künftigen Geschlechter seien am Sinai anwesend gewesen (nämlich ihre himmlischen Repräsentanten)[1]; Exodus r., c. 28 sub fin. (zu 20, 1) läßt R. Isaak alle Propheten und Weisen ihre Prophetie und Weisheit persönlich am Sinai empfangen haben[2] und u. a. den Jesaja sagen: „Bereits an dem Tage, als die Thorah auf dem Sinai gegeben wurde, war ich dort und empfing diese Weissagung, doch erst jetzt hat Gott der Herr und sein Geist mich gesandt“ (vgl. Jes. 48, 16). — Auch „die Seelen der künftigen Frommen“, zu denen laut verschiedenen Stellen[3] Gott am 6. Schöpfungstage die Worte sprach: „Lasset uns Menschen machen“, sind wohl als identisch mit den himmlischen Repräsentanten der noch unerschaffenen Menschen gedacht; denn — abgesehen davon, daß der Mensch erst bei der Schöpfung eine „lebendige Seele“ wurde — nach anderen Stellen[4] sagt Gott jene Worte zu den „Dienstengeln“, die wir soeben als solche Repräsentanten kennen lernten, und deren astrale Natur z. B. aus dem Zusammenhange von Thargum jer., Exod. 22, 35, hervorgeht[5]. Speziell als Repräsentanten der Israeliten werden (Chullin 91b und Gen. r., c. 65 [21])

---

[1] Gott kommt nach Exodus r., c. 29 mit „Myriaden mal Myriaden“ Dienstengeln auf den Sinai herab. [2] Alles ihr Wissen und Lehren auf Erden beruht sonach auf Wiedererinnerung an das in einem Zustande präexistentieller Unkörperlichkeit vor Zeiten Gelernte, gleichwie bei Plato alles Wissen der Seele Wiedererinnerung an das ist, was sie in der Präexistenz im Himmel erfahren hat. — Die Stelle Niddah 30b, die man gewöhnlich mit Platos Lehre vergleicht, spricht von einer Belehrung des Embryo im Mutterleibe durch einen Engel, der vielleicht als Schutzengel gedacht ist. Bei Plato und Ex. r., l. c. jedoch findet die Offenbarung des Wissens vor aller Körperlichkeit der in Rede stehenden Menschen statt. [3] Pesiktha 33b; Thanchuma חקת; Thanchuma B, חקת 10; Gen. r., c. 8 Mitte (zu 1, 26); Num. r., c. 19 Anfang. [4] z. B. Sanhedrin 38b; Gen. r., l. c., etwas vorher; noch an vielen anderen Stellen. Diese Anschauung ist die geläufigere. [5] „Betet nicht an: Sonne, Mond, Gestirne, Dienstengel“. Will man unter כוכבים ומזלות „Planeten und Tierkreisbilder“ verstehen (BNT 84[4]), so sind כוכבים = Planeten (vgl. כוכב צדק, der Planet Jupiter usw.) und מז' Tierkreisbilder; doch verfließen die Grenzen zwischen beiden häufig. Daß מזל überhaupt Gestirn und speziell „Schutzstern“ eines Menschen bedeuten kann, sahen wir oben.

beim Schöpfungswerk die Gott zusammen mit den „Söhnen Gottes" preisenden „Morgensterne" (Hiob 38, 7) angesehen. Dienstengel als Schutzengel — und zwar für jeden Menschen[1] deren zwei, einen guten und einen bösen — finden wir in der plastischen Schilderung des R. Jose bar Jehudah (Schabbath 119b oben)[2]. Die Zweizahl dieser Engel scheint darauf zu beruhen, daß (vgl. oben S. 35ff.) nicht nur Himmlisches und Irdisches, sondern auch Himmlisches und Höllisches sich entsprechen, daher dem guten Schutzgeiste, dem „guten Gestirn" (Massâl tôb), ein höllischer Schädling, ein „böses Gestirn" (Massâl rā). Und diese zwei Engel entsprechen wiederum der Doppelnatur des Mikrokosmos, des Menschen, der in sich den Himmel und die Hölle, Ideales und Hylisches trägt, wie dies Gen. r., c. 12 deutlich veranschaulicht wird[3]; jenen beiden Engeln entsprechen der gute und der böse Trieb (Jézer tôb und Jézer rā) in ihm. Aber die Rabbinen sind keineswegs gesonnen, fatalistisch die guten und bösen Handlungen und Charaktere der Menschen dem astralen Einflusse unbedingt

---

[1] Schabbath l. c. ist zwar speziell von solchen eines Israeliten die Rede (s. nächste Anm.); doch da immerhin der Ausdruck „Mensch" gebraucht ist, darf man wohl verallgemeinern, zumal ja auch beim himmlischen Gericht (s. übernächsten Abschnitt d) dem jedes Menschen Sünden aufzählenden Satan (Sammael) ein verteidigender Engel gegenüber steht.

[2] „Zwei Dienstengel begleiten den Menschen am Vorabend des Sabbath aus der Synagoge heim, ein guter und ein böser. Und wenn er (der Mensch) nach Hause kommt und das Licht angezündet, den Tisch gedeckt und das Bett (frisch) überzogen findet, spricht der gute Engel: ‚Möge es (Gottes) Wille sein, daß es am nächsten Sabbath auch so sei', und der böse Engel muß wohl oder übel Amen dazu sagen. Ist's aber (zu Hause) nicht so, dann spricht der böse Engel: ‚Möge es (Gottes) Wille sein, dass es am nächsten Sabbath auch so sei', und der gute Engel muß wohl oder übel Amen dazu sagen."

[3] „Gott sprach: Erschaffe ich den Menschen von den oberen Wesen, so sind diese um ein Geschöpf zahlreicher als die unteren; erschaffe ich ihn von den unteren Wesen, so sind diese um ein Geschöpf zahlreicher, und es entsteht Zwiespalt zwischen den oberen und unteren Wesen; so will ich ihn denn von den oberen und unteren Wesen (zugleich) erschaffen." Vgl. Deut. r., c. 11: (Weshalb heißt Moses der Mann Gottes?) „Rab Abin sagt: Von der Leibesmitte abwärts war er ‚Mann', von der Leibesmitte aufwärts ‚Gott'." — Ähnlich Chagigah 15a (als Ausspruch des R. Akiba): Jeder Mensch hat zwei Teile, einen im Paradies, einen in der Hölle. Ist er es als Gerechter würdig, so empfängt er seinen Teil und den eines (unwürdig gewordenen) Genossen im Paradiese, wird er als Frevler schuldig befunden, so empfängt er seinen und eines (jetzt fromm gewordenen) Genossen Teil in der Hölle .... laut Jes. 61, 7 und Jer. 17, 18.

zuzugestehen. Das widerspräche ihrem stets hochgehaltenen Prinzip der ethischen Willensfreiheit (vgl. des weiteren Kap. V). Schon aus der eben mitgeteilten Erzählung aus Schabbath ist ersichtlich, daß des Menschen eigenes Verhalten (hier fromme Sabbath-Ehrung, dort gleichgültige Vernachlässigung dieser Ehrung) erst den Segen oder Fluch der Engel verursacht. Wie man hier durch frommes Verhalten den bösen Engel zu nötigen vermag, sich, wenn auch widerstrebend, dem Segenswunsche über das Haus anzuschließen, so soll und kann man auch seinen bösen Trieb zum Guten zwingen: „Es heißt (Deut. 6, 5): ‚Du sollst den Herrn, deinem Gott mit deinem ganzen Herzen lieben‘ usw. Mit deinen ganzen Herzen, d. h. mit deinen beiden Trieben, mit dem guten Triebe und mit dem bösen Triebe“ (Berachoth 54 a). Die Seele stammt ja ihrem Wesen nach von oben, und sie hat auch während des Erdenlebens nach Rabbi Meïr (Gen. r., c. 14 sub fin.) die Fähigkeit, „in der Stunde, da der Mensch schläft, sich gen Himmel zu erheben und dort Leben von oben zu schöpfen“. Daß hier eine astrale Vorstellung — die Berührung der Seele mit ihren himmlischen מזל — mindestens mitklingt, ergibt sich deutlich aus Pesiktha rabbathi, c. 8[1], und z. T. auch aus der Ansicht (Sanhedrin 45 b; jer. Chagigah 77 b), daß die Zauberweiber von Askalon durch Berührung mit dem Fußboden ihrer der Unterwelt naheliegenden Höhle immer neue Kraft erhielten, bis R. Simeons ben Schatach Genossen sie (wie Herkules den Antäus) emporhoben und heraustrugen. — Die „gen“, aber nicht „in“ den Himmel emporschwebende, also wohl in den „Intermundien“ (immerhin in astraler Region) während des leiblichen Schlafs sich befindende Seele erlangt zwar nicht wie einst der bei Gott weilende Adam (s. o. S. 44) ein vollkommen

[1] „Es steht geschrieben (Prov. 20, 27): ‚Eine Leuchte des Herrn ist die Seele des Menschen, durchforschend alle Kammern des Innern‘. R. Acha hat gesagt: Die Könige haben Botschafter, die ihnen jegliches berichten, was sich geheim oder öffentlich zuträgt. Und Gottes Botschafter? Das ist die Seele. Die Seele berichtet dem Engel [Dienstengel], der Engel dem Kerub, der Kerub unterbreitet es Gott, wie es heißt: ‚Fluche dem Könige nicht in deinem Herzen, und fluche nicht dem Reichen in deiner Kammer; denn die Vögel des Himmels führen ihre Stimme, und die Fittige haben, sagen es nach‘. Und beschriebene Pergamente liegen vor Gott, worein alles, was die Menschen tun, aufgeschrieben wird. Einst stellt Gott jeden Menschen zur Rede und tut jedem seine Taten kund; da stehen sie (dann) da und wundern sich.“

anschauliches Bild der näheren oder fernen Zukunft, wohl aber wird ihr zukünftiges in einem Traum-Bilde offenbart, das freilich kundiger Deutung bedarf (Berachoth 55 a unten — 57 b Mitte); denn der Traum ist keine volle Prophetie, sondern nur ein Sechzigstel davon (Berachoth 57 b, weiterhin). Darum sind auch nicht alle Träume wirkliche Andeutungen von Zukünftigem, sondern Trugbilder der ja ebenfalls in den Intermundien (Chagigah 16 a) umherzuschweben befähigten Dämonen, während die Traumbilder, die wirklich Künftiges andeuten, dem Menschen von seinem Engel gezeigt werden (Berachoth 55 b, wo auf die erste Art Zach. 10, 12 angewendet wird: „Die Träume reden Nichtiges", auf die zweite Num. 12, 6: „Im Traume rede ich mit ihm")[1].

c) Die zwölf Stämme und der Tierkreis[2].

Zwölf Zeichen hat der Tierkreis, fünf und sieben;
Die heiligen Zahlen liegen in der Zwölfe.
(Schiller: Die Piccolomini, II 1.)[3]

Einen astralen Traum hatte laut Gen. 37, 9 Joseph, Jakobs Sohn: „Siehe, ich träumte, . . . die Sonne, der Mond und elf Sterne neigten sich vor mir". Gemeint sind damit, wie Jakob v. 10. sofort richtig deutet: Jakob[4], Leah[5] und

---

[1] Neben vielen Angaben des einzigen echten „chaldäischen Traumbuchs" (Berachoth (54 a unten bis 57 b) über Bedeutungen von Träumen und eingetroffene Deutungen finden sich daselbst aber auch — wie sehr häufig im Talmud, wenn irgendwelche mystischen Ansichten vorgetragen werden — ganz rationalistische Ansichten. So sagt (l. c., 55 b unten) der schon öfter genannte R. Samuel bar Nachmani: „Es wird (im Traume) dem Menchen nichts anderes gezeigt als die Gedanken seines Herzens," und sagt bestätigend: „Es wird ja dem Menschen (im Traume) weder ein goldner Palmbaum gezeigt, noch ein Elefant, der durch ein Nadelöhr geht"; er hat offenbar nie verrückte oder unnatürliche Träume gehabt.

[2] Von den unter b behandelten Entsprechungen unterscheidet diese sich dadurch, daß hier kein Einzelstern, sondern je ein Sternbild der himmlische Repräsentant ist; von der in Kap. VIII behandelten Astralsymbolik ist sie darin verschieden, daß dort dieselbe Person teils verschiedene astrale Züge aufweist, teils einen solchen Zug mit anderen Personen teilt, während hier die Sternbilder ständige Repräsentanten nur einer irdischen Erscheinung sind. [3] Vgl. Winckler, HuWB[2] 17.

[4] Über Sonnen-Züge bei Jakob vgl. VIII. Kap., 3. Abschn. [5] So ist „deine Mutter" (v. 10) wohl am natürlichsten aufzufassen, da Rahel, seine leibliche Mutter, laut Gen. 35, 19 bereits tot war. Im Talmud (Berachoth 55 b oben) wird angenommen, der Traum sei noch vor Rahel's Tod geschehen, die Erfüllung des Traumes (daß Josephs sämtliche An-

Josephs elf Brüder; er ist der zwölfte Stern. Bei diesen 12 in so enge Beziehung zu Sonne und Mond gesetzten Sternen an die zwölf Sternbilder[1] des von Sonne und Mond durchwandelten Tierkreises zu denken, liegt sehr nahe. Und doch rief es vielfaches Kopfschütteln hervor, als JEREMIAS (ATAO[2] 395 ff., vgl. BNT 87 f.) nach anderen ähnlichen Versuchen[2] eine symbolische Repräsentation der 12 Stämme durch die 12 Tierkreisbilder nachzuweisen unternahm.

Es entsprechen sich in den beiden neusten Kombinationen die Tierkreiszeichen und die Jakobssöhne folgendermaßen.

		Bei Jeremias:	*Bei Lepsius:*
♈	aries:	Naphthali[3]	Naphthali
♉	taurus:	Joseph[4]	Ruben[5]
♊	gemini:	Sim., Levi[6]	Simeon, Levi
♋	cancer:	Isaschar[7]	Isaschar
♌	leo:	Juda[8]	Juda
♍	virgo:	Dina[9]	Asser[10]
♎	libra:	Dan[11]	Benjamin[12]
♏	scorpio:	Benjamin[13]	Dan[14]
♐	arcitenens:	Gad[15]	Gad

gehörige ihm in Ägypten huldigten) aber nach ihrem Tode, was ein Beweis dafür sei, daß kein Traum ganz in Erfüllung gehe, da Rahel sich vor Joseph nicht mehr gebückt habe. — Leah = Mond, weil sie „blöden Angesichts" war? Etwa der Neumond als weibliches Gegenstück des vom Vollmonde repräsentierten Jakob? (Vgl. S. 161 das Zitat aus Exod. r., c. 15.)

[1] Über den altorientalischen Ursprung der Sternbilderbezeichnungen vgl. ATAO[2], S. 11 ff.

[2] Athanasius KIRCHER, Orbis aegyptiacus 1654, II 1, 21; ZIMMERN, Ztschr. f. Assyriol. 1892, 161 ff.; ders., Die Keilschr. u. das AT, 3. Aufl. 1903, 628; STUCKEN, Mitteil. d. vorderasiat. Gesellsch. 1892, 166 ff.; LEPSIUS, Reich Christi, Jahrg. 1903, 375 f.

[3] „Statt ajjâlâ kann ajil ‚Widder' gelesen werden."

[4] „Joseph wird ... 5. Mos. 33, 17 mit einem Stier verglichen."

[5] [L. liest v. 4 ganz anders, zuletzt statt אביך etc.: אביר אז עלה „als der Stier sich erhob".]

[6] „Sie verstümmeln den (Himmels)stier wie Gilgameš und Eabani und töten den Tyrannen."

[7] „Die Esel mit der Krippe im Krebs."

[8] „Der Löwe hat den Regulus (‚Königsstern') zwischen den Füßen."

[9] „Die einzige unter den Brüdern in Betracht kommende Schwester entspricht dem einzigen weiblichen Sternbilde."

[10] „Kornähre, spica, in der Jungfrau."

[11] Schafft sich Recht. Daher das Symbol der Wage. Und er ist die Viper; serpens ist libra benachbart."

[12] „Wolf, Sternbild zw. Jungfrau und Skorpion unterhalb der Wage."

[13] „Als Wolf gedacht; lupus steht südlich von scorpio, dem Stier (Joseph) entgegengesetzt."

[14] „Basilisk mit Schlangenleib, Vogelfüßen und Skorpionsstachel, vgl. das Bild am Istar-Tor zu Babel."

[15] „Gad wehrt sich (als Bogenschütze) gegen die räuberischen Beduinen."

		Bei Jeremias:	*Bei Lepsius:*
♑	capricornus:	Sebulon [1]	Manasse [2]
♒	amphora:	Ruben [3]	Ephraim [2]
♓	pisces:	Asser [4]	Sebulon [5]

Lepsius sucht durch ganz radikale Textänderungen und Versumstellungen die Entsprechung zwischen den einzelnen Charakteristiken der Jakobssöhne (in Gen. 49) und den einzelnen Tierkreiszeichen für abendländisches Denken möglichst schlagend zu machen. Wäre der Text so, wie er ihn herstellt, oder bestände eine genügende Wahrscheinlichkeit, daß er ursprünglich so gelautet haben könnte, so wäre die Genauigkeit der Entsprechung höchstens dadurch fraglich, daß er zuweilen statt des üblichen Sternbildes ein benachbartes setzt. Vom orientalischen Standpunkte aus ist dies allerdings kein Fehler. Auch sind ferner die Rabbinen bekanntlich schnell dabei, wenn ein Bibelvers nicht ganz zu ihrer Lehre paßt, gemütsruhig zu sagen: אַל תִּקְרָא . . . אֶלָּא „lies nicht (so), sondern (so)“, Verse zu transponieren usw.; aber sie wollen damit nicht im Ernste einen anderen Text herstellen, wie L., sondern nur für den vorliegenden Fall anders lesen. Derselbe Rabbi, der bei einer Gelegenheit אל תקרא sagt, wendet anderwärts den Vers in dem überlieferten Wortlaute an, und er kann das, weil er eben neben der schriftlichen Überlieferung noch eine mündliche zu haben glaubt, die über dem Texte steht und diesen je nach Bedarf verschieden ausdeuten kann. Wer aber wie L. nach okzidentaler Philologenweise den Text durch Konjekturen dauernd umgestalten will, der muß den Philologen diese Änderungen plausibel machen, und das fehlt bei L., wird auch von ihm nicht erreicht werden können.

Jeremias denkt dem Orientalen orientalisch nach[6]; er

---

[1] „Wohnt am Meere (beim capricornus beginnt die [himmlische] Wasserregion), und er ist dem Jäger (Wortspiel mit Ṣidon und ṣaid ‚Jagd‘), arcitenens, benachbart.“ [2] [L. liest hier den Text ganz anders und zieht v. 22 und 25 f. zusammen.] [3] [Gen. 49, 4: כַּמַּיִם.] [4] „Der Fisch ist Königsleckerbissen, vgl. 1001 Nacht, Ring des Polykrates.“

[5] [L. liest v. 13 am Ende: ועל ירכת צי דגה.] [6] Nur als ein lapsus calami erscheint es, wenn er (vgl. vor. S., Anm. 3) sagt: „Statt ajjâlâ kann auch ajil gelesen werden“. Das wäre philologische Textkonjektur; gemeint ist: Der Orientale hört in אַיָּלָה ajjalah, das ursprünglich als Epicoenum für Hirsch und Hinde אַיָּל ajjâl heißt und gleich diesem auch sprachlich nur Steigerungsform von אַיִל ajil (Widder)

scheut dabei vor okzidental-philologischen Staatsverbrechen nicht zurück. Er greift z. B. aus der Charakteristik Rubens (Gen. 49, 3 f.) den für unsre Auffassung höchst nebensächlichen Zug heraus, daß er „hurtig [oder: schäumend] wie Wasser" genannt wird, um das Resultat „Ruben = Wassermann (aquarius)" zu erhalten. „Unmöglich" sagt der Okzidentale dazu, der Orientale findet darin nicht das geringste Anstößige. Für ihn hinkt ein Vergleich nicht, wenn nur irgend ein tertium comparationis da ist. Kein einziges orientalisches Gleichnis, die synoptischen des N.T. eingeschlossen, ist korrekt in unserem Sinne. Ich verweise hier mit Nachdruck auf Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu (Tübingen 1904)[1]. Damit man aber nicht sage, das sei lediglich haggadische Freiheit, betone ich, daß die Halachah, also die streng gesetzliche Schrifterörterung, das eigentliche wissenschaftliche Verfahren der Thalmudisten, genau ebenso verfährt[2]. Wenn sich in zwei an sich auf ganz verschiedene Dinge bezüglichen Bibelstellen ein gleiches Wort findet, so gilt die Bestimmung, die an der einen Stelle gegeben ist, auch für die andre[3] (mag

---

ist, wie צַיָּר von צָיַר, also eigentlich „starker, wilder Widder" bedeutet, das ajil = aries ebenso heraus, wie wir in Zickel das Grundwort Ziege, in Ricke Reh. (Im letzten Falle auch verschiedene Bedeutung bei gleichem Stamm!)

[1] Sehr richtig z. B. S. 141: „Ganz ähnlich, wie es den Juden in ihrem Schriftbeweis sehr oft nur auf einen einzelnen und ganz leisen Anklang an das, was ihnen das Wichtige ist, ankommt, bilden sie auch die Gleichnisse. . . . Bild und Sache haben enge Beziehungen zu einander und doch ihr eigenes Leben. . . . Das Verbindende von Bild und Sache ist lediglich ein [Neben-]Begriff. . . . Gerade, wenn man die jüdische Art in dieser Beziehung kennt, ist man vor falscher, aus dem griechischen Geist und griechischer Genauigkeit stammender Allegorese sicher."

[2] Vgl. Bacher, Exeget. Terminologie I 13 ff., II 27.

[3] Das Passahfest z. B. steht einem Sabbath gleich (vgl. Num. 28, 18). Am Sabbath ist jegliche Arbeit verboten (selbst das Tragen eines eingesetzten falschen Zahns, weil „Tragen" Arbeit ist, vgl. Schabbath VI 5). Nun wird Pesachim VI 2 das Schlachten des Passahopfers für nicht sabbathentweihend erklärt. Pesachim 66 a wird hierfür ein biblischer Beweis gewünscht, da man mangels eines solchen denken könnte, nur die heilige Handlung selbst sei am Festtage erlaubt, nicht aber ihre Vorbereitung, das Schlachten, das dann schon tags zuvor zu geschehen hätte. Da gibt Hillel den Schriftbeweis durch das Schlußverfahren גְּזֵרָה שָׁוָה: Beim täglichen Opfer (תָּמִיד) wird das Tier kurz vor der Verbrennung auf dem Altar geschlachtet, nicht tags zuvor. Bei der Vorschrift über תמיד aber steht Num. 28, 2 בְּמוֹעֲדוֹ (zu seiner Zeit), ebenso Num. 9, 2 bei der Vorschrift über das Passah; folglich darf man das Passahopfer auch kurz

sich auch Aristoteles im Grabe herumdrehen). Ich habe mich hier nicht über die Richtigkeit der einzelnen Parallelisierungen zu äußern[1]; für mein Thema genügt die Feststellung, daß einem Rabbi der in Frage kommenden Thalmud-Midrasch-Zeit im Prinzip die von Jeremias angewandte Methode absolut einwandfrei erschienen wäre. Aber nicht nur die Methode, sondern auch der vielen Modernen auf jüdischem Boden so unmöglich erschienene Grundgedanke, daß zwischen den zwölf Stämmen und den zwölf Tierkreiszeichen eine Entsprechung vorhanden sei, ist rabbinischen Beifalls sicher. Das läßt sich positiv beweisen:

> Im Midrasch Thanchuma B. ויחי 16 heißt es mit klaren Worten, die Zwölfzahl der Stämme sei „in der Ordnung der Welt begründet; denn der Tag hat 12 Stunden, die Nacht 12 Stunden, das Jahr 12 Monate und der Tierkreis 12 Sternbilder“.

Solche Stellen finden sich auch anderweit!

Auf jeden Fall ist vom rabbinischen Standpunkte aus der Einwurf gegen Jeremias’ einzelne Parallelisierungen hinfällig, daß seine Deutung entweder bei den Tierkreiszeichen oder bei den Stämmen eine andre Reihenfolge als die übliche nötig mache. Man darf daran erinnern, daß z. B. auch die Planeten, je nachdem sie die Tagesstunden oder die Tage (S. 116 ff.) „regieren“, in verschiedener Reihenfolge gegeben werden, vor

---

vor der Darbringung schlachten. — Diese uns so wunderliche, sehr oft angewandte Beweisart ist keine Schrulle, sondern feste rabbinische Norm und bildet die 2. Schlußregel im Kanon Hillels und auch in dem größeren Ismaels.

[1] Nach Gen. r., c. 98 (zu 49, 22) sind mit den Worten „Die Töchter schreiten über die Mauer“ die nach Joseph vom Dach herabschauenden ägyptischen Königstöchter gemeint. Nach Gen. 41, 50 hatte Joseph die Asnath, Tochter des Oberpriesters Potiphera von On, zur Frau. Ist vielleicht doch eine Besserung empfehlenswert und 49, 22 wegen des Sing. perf. צָעֲדָה statt בָּנוֹת vielmehr אָסְנַת zu lesen? Dann könnte man die Asnath vielleicht auf die „Jungfrau“ beziehen (anders ATAO² 391; 399: virgo = Dinah). Verstände man unter בנות aber die Töchter der Söhne Jakobs, so ließe sich deren Berücksichtigung hier neben den Söhnen etwa aus Gen. r., c. 94 rechtfertigen: „Die Töchter der Söhne eines Mannes gelten gleich seinen eigenen Kindern, die Söhne der Töchter gelten aber nicht wie eigne Kinder“. — Ob übrigens bei גָּד (Gad) eine Beziehung auf גְּדִי (gĕdî = aries) rabbinisch nicht ganz einleuchtend wäre?

allem aber, daß die Bibel selbst die Namen der Jakobssöhne in zwei abweichenden Reihenfolgen bringt (Gen. 30 und 49; dort: Ruben, Simeon, Levi, Juda, Dan, Naphthali, Gad, Asser, Isaschar, Sebulon, Joseph, Benjamin; hier: R., S., L., J., Seb., Is., Dan, Gad, Asser, Naphthali, J., B.), und daß an verschiedenen thalmudischen Stellen in dieser Verschiedenheit ein tiefer Sinn gefunden wird[1]. Die Rabbinen, die (Exodus rabba, c. 38, zu 29, 1, wie R. Isaak [Ende 3. Jahrh. n.]) die zwölf Namen mit den 12 Edelsteinen des hohenpriesterlichen Brustschildes[2] in Beziehung setzen, haben sogar noch eine andre Reihenfolge, nämlich: Rub., Sim., Le., Ju., Js., Seb., Dan, Na., Gad, Ass., Jos., Benjamin!

Daß diese Bezugnahme auf die 12 Edelsteine auch bei den Rabbinen astralen Sinn hatte, geht aus Philo und Josephus hervor, die (vgl. BNT 87 f.) berichten, diese 12 Steine hätten die 12 Tierkreiszeichen repräsentiert[3]. Ich gebe auf Josephus, soweit ich ihn nicht durch hebräisch geschriebene Quellen kontrollieren kann, herzlich wenig[4]; aber Philo darf als

---

[1] Exodus r., c. 1 (6) zu 1, 1 (Rabbi Levi, 3. Jahrh.): „Damit soll angezeigt werden, daß es keinen Unterschied zwischen ihnen gibt". Ebenso Thanchuma B שמות 5. [2] Dabei entsprechen sich die Edelsteine (Exod. 28, 17 ff.) und die Namen so: 1. Reihe: Ruben = אֹדֶם Karneol (fleischfarbig), Simeon = פִּטְדָה Topas (goldgelb), Levi = בָּרֶקֶת Smaragd (grasgrün). — 2. Reihe: Juda = נֹפֶךְ Karfunkel (dunkelrot), Isaschar = סַפִּיר Saphir (himmelblau), Sebulon = יַהֲלֹם Onyx [die Rabbinen bemerken aber Gen. r., c. 98, eigentlich müßte Sebulon voranstehen]. — 3. Reihe: Dan = לֶשֶׁם Hyazinth (bräunlich), Naphthali = שְׁבוֹ Achat (gestreift und gefleckt, vgl. Jakobs gefleckte Schafe), Gad = אַחְלָמָה Amethyst (violett). — 3. Reihe: Asser = תַּרְשִׁישׁ Chrysolith (blaßgrün), Joseph = שֹׁהַם Beryll (meergrün, wasserblau), Benjamin = יָשְׁפֵה Jaspis (undurchsichtig, vielfarbig). — R. Isaak versteht vorher unter אחלמה den Blutstein (*αἱματίτης*) und unter יהלום wahrscheinlich den Diamanten.

Die Beziehungen der Namen auf die Steine haben jedesmal besondere Gründe: Isaschar, der stets gerühmt wird wegen seiner Befassung mit der Thora (Gen. r., c. 98 u. ö.), hat den Saphir; aus diesem aber waren nach Nedarim 34 a die Gesetzestafeln gemacht. [3] Jos., Ant. III 7, 7 [nach and. Zähl. III 8, 9]; Philo, Vita Mosis III 14. [4] Zumal seitdem Clemen's (leider nicht genügende) Übersetzung bei Hendel erschienen ist, wird Josephus von allen denen viel benutzt, die nicht genug Hebräisch und Aramäisch verstehen, um bessere Quellen zu lesen. Für manchen von diesen, deren Thalmudzitate meist lauten: „Eine Stelle im Thalmud" (das ist etwa wie: ein Haus in Berlin), ist eine kecke Behauptung des Josephus glaubwürdiger als klare, durch die rabbinische Literatur voll bestätigte

echter und dazu ältester Midrasch-Rabbi gelten, nur daß er zufällig griechisch redet, wie andre neuhebräisch, west- oder ostaramäisch.

Indem ich nun auf die Spuren[1] einzelner Beziehungen von Stammesnamen auf Tierkreisbilder in Thalmud und Midrasch eingehe, gebe ich zunächst die rabbinische Terminologie des Zodiakus.

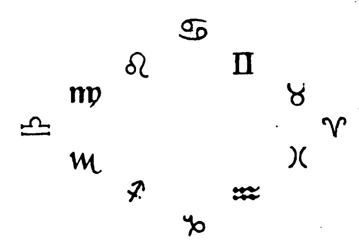
Dieser selbst heißt astronomisch und auch astrologisch גַּלְגַּל הַמַּזָּלוֹת oder גַּלְגַּל הַמ׳ (rota signorum coelestium), astrologisch zuweilen auch רָקִיעַ (der „Rakî'a", die „Veste").

Die Namen der 12 einzelnen Sternbilder sind:

טָלֶה agnus, agnellus ♈;
שׁוֹר taurus ♉;
תְּאוֹמִים gemini ♊;
סַרְטָן cancer ♋;
אַרְיֵה leo ♌;
בְּתוּלָה virgo ♍;
מֹאזְנַיִם libra ♎;
עַקְרָב scorpio ♏;
קֶשֶׁת arcus ♐;
גְּדִי hoedus, caper ♑;
דְּלִי amphora (Eimer) ♒;
דָּגִים pisces ♓.

Behufs besseren Verständnisses des Folgenden biete ich hier die himmelsgeographische Stellung dieser Sternbilder:

Angaben der Evangelien, wie man sich auch von blinkenden Aperçus Ernest Renans die Augen gegenüber den Tatsachen blenden läßt, ohne zu merken, wie R. seine rabbinischen Gewährsmänner (A. Neubauer u. a.) mißverstanden hat. — Die Berichte des in Rom den aufgeklärten jüdischen Literaten spielenden Josephus über jüdische Dinge haben, soweit sie nicht anderweit gestützt sind, ungefähr den Wert von populären Zeitungsartikeln. [1] Natürlich haben keineswegs etwa alle Rabbinen des Thalmud und Midrasch bei Behandlung von Gen. 49 astrale Deutungen versucht; vielmehr steht bei ihrer Schriftdeutung im Vordergrunde die religionsgesetzliche und religiös-ethische Tendenz, danach das Streben nach historischer und sonst für das Leben brauchbarer Erklärung. Wie sie aber nihil humani a se alienum erachteten, haben sie auch in weiterem Umfange, als man bisher wohl annahm, astrale Traditionen beachtet und behandelt. Die Hauptsachen (nur diese) gibt Kap. V.



Die glatte Durchführung eines Parallelismus zwischen Stamm und Sternbild verbot den zu solcher Symbolik Geneigten unter den Rabbinen wohl z. T. der schon zu ihrer Zeit vorhandene üble Zustand des Bibeltextes[1]. Übrigens liegen die Verschiedenheiten in der Auffassung der Beziehungen zwischen den Namen und Sternbildern auch wohl in dem Umstande mit begründet, daß es selten zwei Rabbinen aus verschiedenen Schulen gibt, die ganz einer Meinung wären. Vorweg bemerke ich noch, daß die Rabbinen gern den Jakobssegen (Gen. 49) über die Stämme mit dem Mosessegen über sie (Deut. 33) verbinden, und daß ich hier lediglich rabbinische Ansichten wiedergebe.

1. Ruben, Simeon, Juda = ♈, ♉, ♌: Midrasch Thehillim zu ψ 90, 3. Dort sagt Rabbi Levi (3. Jahrh.), die auffallende Tatsache, daß Deut. 33 Simeon nicht mitgesegnet sei, erkläre sich allerdings aus Num. 25, indessen sei laut Josua 19, 9 der Stamm Simeon dem Stamme Juda beigesellt worden, wie man, um einen bösen Ochsen zu bändigen, einen Löwen neben seine Krippe anbinde. „Juda wird ja auch mit einem jungen Löwen verglichen (Gen. 49, 9), Simeon aber mit einem Stier, weil sein Gestirn das des Stieres ist; Ruben ist Lamm (טלה) und Simeon Stier (שור).“ Offenbar ist mit Judas „Löwen“ (ebenso wie mit Rubens „Lamm“) hier auch wie bei Simeons „Stier“ das Sternbild gemeint. Allerdings würde dann das „Anbinden“, das offenbar vorausgesetzte

[1] In einigen Versen von Gen. 49 scheint zu dem Stammesnamen eine auf einen andern gemünzte Prophezeiung gekommen zu sein; denn Sebulon z. B. hat nie an der Meeresküste gewohnt, und auch andre Beziehungen stimmen schlecht. Die grammatische Form der Sprache ist z. T. unklar, ja kaum möglich; vgl. z. B. (v. 22) die 3. pers. sing. צעדה beim Plural בנות. Daß Rabbi Isaak eine andre Reihenfolge mindestens der Namen vor sich gehabt zu haben scheint, könnte man aus Exod. r., c. 38 (s. o. S. 53) vermuten. Textkritische Heilungsversuche sind zur Zeit aussichtslos.

Nebeneinander von ♉ und ♌, nicht gut erklärlich sein; auch wird sonst (vgl. 4) der Stier als Josephs Symbol betrachtet. Für einen Thalmud-Midrasch-Rabbi würde die Beseitigung der Schwierigkeit nicht schwer sein: er würde sofort daran erinnern, daß laut Megillah 9a schon die LXX bei Übersetzung von Gen. 9, 6 zum „Stier" die „Krippe" setzten und Exod. 4, 20 den Jes. 1, 3 mit der Krippe zusammengestellten Esel eliminierten. Der „Esel" aber mit der (ja auch in unserm Text genannten) „Krippe" ist am Himmel durch das Sternbild des Krebses vertreten (s. o. S. 49[7]). Es ergäbe sich ihm daher[1] das Resultat: Simeon = ♋, Juda = ♌, Ruben = ♈.

2. Ruben = ♒? Gen. r., c. 98 zu 49, 24: (Jakob sprach zu Ruben:) „Du hast dich zu einem Wasserkrug (דלי) gemacht und dich mit (dem Wasser aus) ihm gereinigt". An eine Entsündigung wegen seines Inzests denkt man rabbinisch hier nicht, da Thalmud und Midrasch einig darüber sind, daß Ruben diese Sünde nicht begangen habe. Ihnen würde der Gedanke einer hier vorliegenden Parallelisierung mit ♒ (amphora) ganz plausibel sein.

3. Joseph = Orion = ♐ (oder ♉?). Gen. r., c. 98 zu 4, 24: „Sein (Josephs) Bogen, das ist der Orion, der unter den Sternbildern den Bogen (קשת) darstellt". Der Orion aber liegt dem arcitenens (♐) vielmehr ziemlich gegenüber, beim taurus (♉). Wir hätten dann die bekannte Entsprechung und demzufolge auch gegenseitige Stellvertretung von Elementen der nördlichen und südlichen Himmelsregion, vgl. ATAO.

4. Juda und Joseph = ♌ und ♉? Gen. r., c. 95: „Mit dem Löwen ist Juda gemeint (Gen. 49, 9), mit dem Stier aber Joseph (Deut. 33, 17)". Ebenso sagen in Thanchuma ויגש und in Thanchuma B. ויגש 3 beim Wortkampfe zwischen Juda und Joseph (Gen. 44) die Dienstengel: „Laßt uns hinabsteigen und zusehen, wie Löwe und Stier mit einander kämpfen", worauf an der zu zweit genannten Stelle die Löwennatur des einen, die Stiernatur des andern noch

[1] Ich betone, daß ich hier lediglich nach geläufigen rabbinischen Interpretationsregeln verfahren bin, absichtlich echt orientalisches Schlußverfahren vorgeführt habe, um zu zeigen, wie dort schon schwache Analogieen zum vollem Ersatz eines Begriffs durch einen andern und zur Bildung einer Schlußkette oder wenigstens zur vollen Parallelisierung zweier oder mehrerer Begriffe dienen, die nach okzidentalem Denken nichts Wesentliches mit einander gemein haben.

weiter gekennzeichnet wird. Daß hier die Sternbilder Löwe und Stier gemeint seien, steht nicht ausdrücklich da; die Rabbinen aber, die (s. u. Seite 165) den Isaak von sich sagen lassen „Ich heiße Sonne", und bei denen Jethro spricht „Ahron, du bist die Sonne, dein Bruder ist der Mond", dachten hier wohl ganz unwillkürlich an die Sternbilder ♌ und ♉, da sie gerade den Stier, wegen der Erinnerung an das goldene Kalb, gern durch etwas andres ersetzen, sofern ein wirklicher Stier oder die Darstellung eines Stieres oder ähnliches in Frage kommt (vgl. Chagigah 13 b, wo statt des Stierbildes das Kerubbild gesetzt ist, u. ä.), wie man auch die Erwähnung des Esels, des Tieres des ägyptischen Typhon, eliminierte, z. B. laut Megillah 9 a in der LXX an verschiedenen Stellen.

5. Juda = ♐? Abodah sarah 25 b: „Deine Hand gegen [so faßt es der Talmud hier] den Nacken deiner Feinde (Gen. 49, 9). Bei welcher Kriegswaffe bringt man die Hand gegen das Genick? Beim Bogen!" (Wenn man die Sehne anzieht.) Diese geradezu gequälte Parallelisierung von Juda und Bogen — wo doch vom eigenen Genick im Texte nichts steht, vielmehr das Gegenteil, und wo v. 9 das ganz klare poetische Bild der sich in Feindesnacken einkrallenden Löwentatze bietet — bleibt auch im Kontext der Thalmudstelle ebenso unnötig wie unverständlich, wenn man hier nicht einen Versuch astraler Deutung vermutet.

6. Dan = serpens = ♎? Gen. r., c. 99 zu 49, 16: „Dan richtet sein Volk wie ein Alleinstehender [Ausgezeichneter] unter den Stämmen. ... Alle Tiere gehen paarweise, nur die Schlange schleicht allein auf dem Wege"; zu v. 28: „Jakob vergleicht Dan mit der Schlange". — Unter Dan wird im Midrasch häufig der aus diesem Stamme hervorgegangene „Richter" Simson verstanden; so heißt es Gen. r., c. 98 z. St.: „Dan ist eine Schlange am Wege. Wie die Schlange sich unter den Weibern befindet, so befand sich auch Simson ben Manoah unter den Weibern." Nach diesen Merkmalen mit Jeremias an serpens bei libra (♎) zu denken, die am Herbstpunkte (also einem der 4 ausgezeichneten Punkte)[1], am Ein-

[1] Ähnlich ist Midrasch Thehillim zu ψ 90, 3 Gad, dessen Name schon an sich an גדי (caper) gemahnt, mit „der Bordschwelle der Welt" in Verbindung gebracht; das der Bordschwelle, dem „Grundstein" (l. c. zu ψ 91 [7]), entsprechende, am tiefsten (im Süden) stehende Sternbild ist גדי Steinbock.

gange zur Wasserregion des Tierkreises, steht und zwar unter der Jungfrau (♍) — würde einem Thalmudisten nicht schwer fallen; ausdrücklich gesagt finde ich aber nicht, daß Dan dem *Sternbilde* libra oder serpens entspreche. Gegen Lepsius' Identifizierung von Schlange und Skorpion (♏) aber würden die Rabbinen einwenden: „Was von der Schlange gesagt ist, gilt nicht vom Skorpion“ (Berachoth 38a, jer. Berachoth 9a).

7. *Dan* = ♌? Gen. r., c. 99 zu 49, 28: „Dan ist (v. 28) Schlange, dann aber (Deut. 33, 22) heißt er „*Löwe*“ hat schwerlich astrale Beziehung, ebensowenig wohl die vorangehende, auf diesem Symbolwechsel beruhende Behauptung: „Nachdem er (Jakob) den Juda mit einem Löwen, den Dan mit einer Schlange, den Naphthali mit einer Hinde, den Benjamin mit einem Wolfe verglichen, faßte er sie alle zusammen und machte sie zu Löwen und Schlangen“.

8. *Benjamin* = ♎? Gen. r., c. 99 zu 49, 27: „Benjamin ist ein reißender Wolf; Jakob meint damit die *Richter* Israels“. Aber abgesehen davon, daß hierbei eine astrale Beziehung nicht ausgedrückt ist, scheinen mit diesem Wolfsvergleich *ungerechte* Richter gemeint zu sein, von denen Schabbath 139a (Mitte) Rabbi Simeon ben Lakisch sagt: „Eure Hände sind mit Blut befleckt (Jes. 59, 3), das sind die Richter; eure Finger mit Sünde, das sind die Gerichtsschreiber“ usw. Als Symbol ungerechter Richter kann die Wage nicht gelten.

9. *Ephraim und Manasse* = ♓? Sie mit Lepsius als 2 gesonderte Stämme zu behandeln, würde den Rabbinen Thanchuma ויחי 16 verbieten: „Überall, wo Levi mitgezählt wird, gelten Ephraim und Manasse als *ein* Stamm“. Die Deutung auf die „Fische“ aber würde sich den Rabbinen durch folgende Stellen empfehlen: a) Gen. r., c. 97 zu 48, 5: „Wie die *Fische* des Meeres vom Wasser bedeckt werden, sodaß das Auge keine Gewalt über sie hat, so soll auch über diese (Ephraim und Manasse) das böse Auge keine Gewalt haben“ (ebenso auch in Berachoth); b) Pesiktha rabbathi, c. 20 (94b): (Gott sagt: Nach dem *Sternbild* des Eimers = Wassermanns erschaffe ich das *Sternbild*) „die Fische; wie über sie das Auge keine Gewalt hat, so soll auch über Israel das böse Auge keine Gewalt haben“.

Daß in dem ganzen Segen Jakobs ein mystischer Sinn verborgen liege, den er nicht habe klar offenbaren dürfen,

geht auch aus Gen. r., c. 98 zu 49, 3 hervor, wo der sterbend hier redende Jakob mit einem Manne verglichen wird, der auf seinem Totenbette zu seinen Kindern sagt: „Kommt, ich will euch die Geheimnisse des Königs kundtun. Da sah er, als er seine Augen erhob, den König dastehen und sagte nun zu ihnen nur: Laßt euch gemahnen, den König zu ehren. Ebenso erblickte unser Vater Jakob [der, so heißt es vorher, seinen Söhnen die verborgenen Dinge offenbaren wollte], als er seine Augen erhob, die Schechinah (den Abglanz der Gottesherrlichkeit) zu seinen Häupten und sprach daher nur zu ihnen: Laßt euch gemahnen, Gottes Herrlichkeit zu ehren.“ Dieses Ehren aber soll dadurch geschehen, daß sie die folgenden Ankündigungen sich eine Mahnung zu Gott wohlgefälligem Verhalten sein lassen und dadurch den Heiligen ehren, wie droben „der Gestirne helle Schar, die ihren Schöpfer wandelnd loben und führen das bekränzte Jahr“.

d) Der obere und der untere Gerichtshof.

Schabbath 129 b (oben): „Samuel sagte: ... Am zweiten und am fünften (Wochentage = Montag und Donnerstag) hält in gleicher Weise der obere wie der untere Gerichtshof Sitzung“. Das Urbild aller irdischen verschiedenen Gerichte (Sanh. I 1 ff.) ist der himmlische Gerichtshof, bei dem Gott den Vorsitz führt. Der spätere Midrasch (vgl. Jalkut R. 2 a) verlegt den Sitz dieses allerhöchsten Senats in den obersten Himmel, in die Nähe des Gottesthrons; als Geheimschreiber Gottes und Vizepräsident fungiert der mächtige Engel Metatron[1], neben ihm als oberste Räte Jophiel und Suriel[2], als Siegelbewahrer Enphiel, als Herolde Achseriel und Rasiel. Außerdem werden als Beisitzer noch die Erzengel Michael, Gabriel, Raphael und Uriel (auch Nuriel) und andre hohe Engel erwähnt, gelegentlich auch noch die verklärten Patriarchen usw. Zwei Thronsessel sind für Gott vorhanden; je nachdem er Recht oder Gnade walten lassen will, setzt er

---

[1] Die Etymologie ist bekanntlich zweifelhaft (Mithra? metator?). Hier ist, wie auch sonst meist, offenbar an *μετάθρονος* gedacht, was vielleicht das Ursprüngliche ist; aber Mithraszüge sind gewiß in das Bild des M. hineingekommen. Vgl. Joseph als *μετάθρονος* des Pharao Gen. 41, 40! (Vgl. unten Kap. IV, 2.) [2] Auch Berachoth 51 a erwähnt als „Fürst des Angesichts“. Über die Engel vgl. unten Kap. VI.

sich auf den einen oder den andern. Auch sind große Bücher aufgeschlagen, in denen die guten und bösen Taten der Menschen verzeichnet stehen. Bei den (nach Jalkut) täglichen Gerichtsverhandlungen tritt der Satan (hier mit dem Todesengel Sammael identisch) als Ankläger auf. Als Verteidiger erscheint zuweilen der verklärte Prophet Elias. Auch die Zahl der zum Tode bestimmten Menschen wird festgesetzt, ebenso (wenigstens im allgemeinen) das Geschick der zum Geborenwerden bestimmten Menschen und das Geschick ganzer Nationen, das die entsprechenden Schutzengel sofort erfahren (Jalkut R. 24 b, vgl. oben S. 42).

Die Hauptzüge hiervon sind bereits im Thalmud und im älteren Midrasch enthalten. Sanhedrin 38 b (untere Hälfte)[1] wird aus den von den „Ketzern" für eine Mehrheit göttlicher Personen angeführten Bibelstellen Gen. 1, 26 f.; 11, 5. 7; 35, 3. 7: Deut. 4, 7; 2. Sam. 7, 23; Daniel 7, 9; 4, 14 vielmehr die Lehre vom himmlischen Senat gezogen: „Rabbi Jochanan sagte, der gebenedeite Gott tut nichts, bevor er sich mit der oberen Familie beraten hat", und weiter: „Rabbi Jose[2] sagte: ... (Von den 2 Thronsesseln) ist einer für das (Verkünden von strengem) Recht, einer für die (Verkündung eines Urteils) der Gnade bestimmt". Der Satan (Sammael) als Ankläger vor Gott findet sich z. B. Baba bathra 16 a. Auch die Schutzengel der Völker (s. o.) treten als Ankläger auf (z. B. Ruth rabba Anfang, wo sie Israel anklagen und, da dessen Advocatus, Michael, nichts zu erwidern weiß, Gott selbst die Verteidigung übernimmt. Über die Schicksalsbestimmung am Neujahrsgericht siehe S. 63 ff.; von einer alltäglichen Geschicksbestimmung in allgemeinen Umrissen handeln u. a. folgende Stellen: *1.* Niddah 16 b: „Rabbi Jochanan hat gesagt: Der Mensch vollziehe den Beischlaf nicht am Tage. Rab Hamnuna sagte, das ergebe sich aus dem Verse (Hiob 3, 3): ‚Der Tag soll verschwinden, der Tag, da ich geboren ward, und die Nacht, die da sprach: Ein männliches (Kind) ist empfangen'. Die Nacht ist (also) für die Schwangerschaft bestimmt worden, nicht der Tag. . . . . R. Chanina bar Papa hat überliefert: Der Engel, der über

---

[1] Ebenso Chagigah 14 a oben; jer. Sanhedrin 18 a: Gott hält nicht allein Gericht, sondern ihn umgibt das Heer des Himmels (I Reg. 22, 19); doch das „Besiegeln" der Beschlüsse steht ihm allein zu. [2] Der Galiläer (Zeitgenosse Akibas, 1./2. Jahrh. n. Chr.), vgl. Chagigah 14 a.

die Schwangerschaft gesetzt ist, heißt לילה (Lajlah, Nacht). Er nimmt den (Samen-)Tropfen, bringt ihn vor Gott, und spricht zu diesem: ‚Herr der Welt, was soll aus diesem Tropfen werden? Ein Starker oder Schwacher, Begabter oder Unbegabter, Reicher oder Armer?' Ob ein Frevler oder Gerechter (daraus werden solle), fragt er nicht; denn, wie Rabbi Chanina gesagt hat, (so ist es:) alles liegt in der Hand des Himmels, ausgenommen die Gottesfurcht."[1] — 2. Moëd katan 18 b (oben): „Rab Jehudah berichtete als Ausspruch Samuels: Täglich ergeht eine Himmelsstimme, die da ruft: ‚Die Tochter des A. (werde einst) dem B.' (als Frau).... Rabba hörte einen Mann beten, daß er (die und die) bekomme; da sprach er zu ihm: ‚Du darfst nicht um eine solche Gabe bitten. Ist sie dir bestimmt, so wird sie dir nicht entgehen; wenn nicht, so mußt du auf sie verzichten' [oder: so bist du (als Zweifler an Gottes weisem Rat) ein Gottesleugner] .... Rab hat als Ausspruch des Rabbi Ruben ben Aristobulos berichtet: Aus dem Pentateuch (Gen. 24, 50), den Propheten (Richter 14, 4) und den Hagiographen (Prov. 19, 14) läßt sich erweisen, daß von Gott dem Manne die Frau bestimmt werde". — Nach Sotah 2 a und Sanhedrin 22 a ergeht jene Himmelsstimme schon 40 Tage vor der Bildung des Fötus im Mutterleibe, d. h. wohl gleich bei der Empfängnis, da nach einer thalmudischen Ansicht erst nach 40 Tagen der Fötus Seele bekommt (Sanhedrin 91 b)[2]. — Daß das Lebensalter und der Tod durch göttlichen Ratschluß bestimmt werde, ist in vielen Thalmud- und Midraschstellen ausgesprochen: Dem Todesengel Sammael wird geraume Zeit vor dem Tode des Menschen (Debarim r., c. 9 Anf. einmal 30 Tage vorher) mitgeteilt, daß er den Menschen zu holen habe. Er selbst

---

[1] Vgl. Berachoth 33 b.

[2] Die Geschickbestimmung erscheint hier überall nur als eine allgemeine. Die erhabene Proklamation der Willensfreiheit (Moëd katan l. c.) ist bei den Rabbinen durchweg so sehr oberstes Prinzip, daß sie nur zugeben, daß das äußere Geschick des Menschen, die ἀδιάφορα seiner Naturanlage oder Lebenslage, von vornherein bestimmt werden können, nicht aber sein ethisch-religiöses Ich, das er selbst bilden kann und soll. Auch Sotah l. c. (der Wortlaut in meinem Talmudkatechismus [Leipzig 1904, S. 32 ff.], wo 2 a zu lesen) macht sich die Ansicht geltend, daß, welche und was für eine Frau der Mann bekomme, vielmehr nach seinen Taten bestimmt werde, nicht von vornherein durch Geschick; höchstens für die (schlecht angesehene) zweite Ehe wird zugegeben, daß sie sich nicht nach Verdienst, sondern nach Fatum füge.

darf eigentlich dem Menschen keine Gnadenfrist geben (l. c.); doch hat er z. B. dem Rab Aschi eine solche von 30 Tagen gewährt, damit dieser sein Studium abschließen konnte (Moëd katan 28 a), und manchmal irrt er sich sogar in der abzuholenden Person (Chagigah 4 b)[1]. Auch Gott legt frommen Menschen zuweilen eine Gnadenfrist zu[2]. Daß er aber die Lebensdauer im allgemeinen von vornherein fest bestimmt, zeigt sich z. B. Debarim r., c. 11 gegen Ende[3], wo Gott zur Seele des Moses spricht: „Meine Tochter, 120 Jahre hatte ich dir bestimmt, in Mosis Körper zu wohnen; jetzt ist nun deine Endfrist gekommen, herauszugehen, zögere nicht!" — Endlich wird noch berichtet (Chagigah 15 a), daß Metatron — s. o. S. 59 — die Verdienste der Israeliten in ein Buch einschreibe[4], bei groben Sünden sie aber wieder ausstreiche.

Alles dies sind zunächst nur einzelne Züge, die sich erst allmählich zu dem geschlossenen Bilde[5] eines täglichen Ge-

[1] Er, oder genauer einer seiner Unterengel holt statt Mirjam der Friseuse (megaddela: Maria Magdalena?) Mirjam die Kindererzieherin (Mutter Maria?), die nun κατὰ μοῖραν bei Dumah (s. o. S. 37) bleiben muß, wo sie wahrscheinlich innerhalb des Tores „die entgangenen Lebensjahre ergänzt" (s. o. S. 36); denn wenn Chagigah l. c. gesagt wird, die Jahre solcher vorzeitig Dahingeraffter würden einem Gelehrten beigelegt, der nicht rechthaberisch sei, so ist das lediglich ein rabbinischer Witz, wenn auch ein sehr guter. [2] Debarim r., c. 9 Anf. (gleich nach dem oben Berichteten): „R. Simeon sprach zum Todesengel: Sage mir meine Sterbestunde! Jener erwiderte: Über dich und deinesgleichen habe ich keine Gewalt; manchmal hat Gott Wohlgefallen an euren Werken und setzt eurem Leben etwas zu. ... Die Rabbinen überliefern: Es fällt Gott schwer, den Tod des Gerechten zu verhängen" usw. [3] Wer den Rabbinen Poesie abspricht, lese diese hochdramatische und ergreifende Schilderung c. 11, wie Moses erst mit dem Todesengel, dann mit Gott selbst in Wortgefecht und Gebet um weitere Lebensdauer ringt, bis Gott selbst in Begleitung der drei Engel Michael, Gabriel und Sagsagel herniedersteigt, die dem Moses die Grabstätte bereiten und ihn hineinbetten, worauf Gott die noch immer widerstrebende Seele seines Freundes beruhigt; während sie noch um weitern Aufenthalt in Mosis reinem Leibe bittet, „da küßte ihn Gott und nahm ihm mit seines Mundes Kuß die Seele". Um den Entschlafenen trauert Gott und der heilige Geist, Himmel und Erde, Josua, die Dienstengel und ganz Israel. [4] Das ist dieselbe Anschauung wie Pesiktha rabbathi, c. 8, wo ebenfalls ein Buch gedacht ist, in das das sittliche Soll und Haben der Menschen eingetragen wird, ein Buch, unde mundus judicetur. Dagegen werden in die drei Bücher beim Neujahrsgericht die Gerichtsbeschlüsse über die Menschen geschrieben, d. h. die Namen der Gerechten kommen in das erste, die der Mittelmäßigen in das zweite, die der Frevler in das dritte Buch (s. unten im Texte). [5] Ohne Bild findet sich der Gedanke eines

richts zusammenfügen, während der Gedanke einer wöchentlich zweimaligen Sitzung des (dem unteren entsprechenden) obersten Gerichtshofs so, wie er zu Anfang dieses Abschnitts erwähnt ist, spätestens im 3. Jahrh. n. Chr. formuliert ist. Dagegen ist bei dem Dan. 4, 14 erwähnten „Beschlusse des Rates der Wachenden“ (s. oben S. 41) die Vorstellung wohl die, daß ein solcher Beschluß über Völkergeschicke von Fall zu Fall droben gefaßt werde. Die Andeutung eines bestimmten Termins vermag ich nicht herauszulesen.

Am wichtigsten und klarsten ist die Vorstellung eines großen jährlichen Gerichtstages über die Menschheit, dem noch drei Gerichtstage oder besser Bestimmungstage über menschliche Bedürfnisse angeschlossen sind. In der Mischnah, Rosch ha-schanah I 2 (16b) heißt es hierüber: „An vier Abschnitten [jährlichen Terminen] wird über die Welt bestimmt[1]: Am Passahfest über das Getreide, am Versammlungsfest über die Baumfrüchte, am Neujahrsfest ziehen alle Weltbewohner vor seinem [Gottes] Angesicht vorüber wie Schafe einer Herde ... und am Laubhüttenfest wird über das Wasser[2] bestimmt“. Ich beschränke mich auf die älteste Vorstellung, die des großen Neujahrsgerichts, zumal nach den Ansichten zweier großer Rabbinen[3] zu Neujahr über

täglichen Gerichts als Spezialansicht Rosch ha-schanah 16a (Mitte): „Rabbi Jose sagt: Der Mensch wird an jedem Tage gerichtet, laut Hiob 7, 18: Du gedenkst seiner täglich“. Darauf folgt sogleich noch eine Potenzierung dieses Gedankens: „Rabbi Nathan sagt: Der Mensch wird in jeder Stunde gerichtet, laut Hiob 7, 18: Alle Augenblicke prüfst du ihn“. [1] Am Passah steht in Palästina die Getreideernte bevor, am Versammlungsfest die Obsternte, am Laubhüttenfest die Regenzeit, die über den wichtigen Wasserreichtum des kommenden Jahres entscheidet. Am Neujahrsfest (im Herbst, kurz vor Laubhütten) werden die Taten der Menschen im vergangenen Jahre gerichtet und nach ihnen ihre Geschicke im kommenden Jahre bestimmt. Auch hier ist also nicht das Fatum, sondern des Menschen Tun seines Glückes Schmied, im Gegensatz zu der altorientalischen Vorstellung unabänderlicher Schicksalsbestimmung am Neujahr. Zudem kann nach rabbinischer Auffassung ja Gebet und Reue „das Geschick zerreißen“ (Rosch ha-schanah 17b, Joma 86b u. ö.). [2] Die Regenzeit dauerte laut Baba mezîa VIII 6 im allgemeinen vom Laubhüttenfeste bis gegen das Passahfest (Oktober bis März). Wie durch das Gebet frommer Leute und durch Bußfasten usw. verhängter Regenmangel aufgehoben wurde, darüber findet sich z. B. im Traktate Thaanith eine strömende Fülle von Beispielen. Vgl. auch m. Talmudkatechismus S. 67ff., 72, 85f., sowie m. „Jesus und die Rabbinen“ S. 82ff. [3] Rabbi Meïr und Rabbi Jehudah (Rosch

alles, auch über die Früchte und das Wasser Bestimmung getroffen, diese aber an den genannten Festen erst endgültig „besiegelt“ wird, wobei zur „Besiegelung“ der Bestimmung über des Menschen Geschick der auf den 10. Tag des neubegonnenen Jahres fallende Versöhnungstag dient. Dies gilt wenigstens für den Durchschnitt der Menschen, die „Mittelmäßigen“, während (l. c. 16 b) „die ganz Frommen sofort [schon zu Neujahr] zum Leben, die ganz Frevelhaften sofort zum Tode aufgeschrieben und besiegelt werden“. Für die Menschen jeder dieser drei Klassen gibt es ein besonderes Buch, in das sie je nach dem über sie ergangenen Beschlusse eingetragen werden (l. c., vgl. über die altorientalischen Parallelen Jeremias, BNT 69 ff. und die dort zitierten Stellen aus ATAO usw.); über das weitere Verfahren mit denen, die nach diesem Gericht sterben und dann ihr künftiges Geschick nicht durch gute Werke verbessert, oder aber es durch üble Werke verschlechtert haben, vgl. oben S. 38 f., wozu ich noch bemerke, daß schon in der Mischnah Joma (VIII 9) der Gedanke hervortritt, daß der scheinbar alles sühnende Versöhnungstag nur das kultische Symbol der objektiven (potenziellen) Versöhnung sei, die durch Reue und Buße sowie Besserung und weiteres Wohlverhalten subjektiv angeeignet und dadurch erst aktuell gemacht werden muß.

Daß das große Gericht gerade am Herbstneumond stattfindend gedacht wurde, läßt sich keineswegs — wozu modernes Denken wohl schnell bereit ist — aus der Vorstellung erklären, daß am Schluß eines Jahres die Bilanz über dessen sittlich-religiösen Ertrag gezogen werden solle. Das altisraelitische Jahr begann und endete gar nicht im Herbst, sondern im Frühjahr, im Abib oder Nisan (vgl. Esther 3, 7; Jos. Ant. I, 3, 3). Der Jahresbeginn mit dem Herbstmonat Thischri ist erst eine nachexilische Einrichtung, entweder zum Andenken an die Rückkehr aus dem Exil angeordnet (Esra 3, 1 ff.;

---

ha-schanah 16 a oben). Nach dieser Ansicht sind also dem Menschen 10 Tage gegeben, um das allerwichtigste, sein eigenes Geschick, noch (bis zur endgültigen Bestätigung am Versöhnungstage) durch Reue und Gebet zu verbessern, etwa 2—3 Wochen (von Neujahr bis Laubhütten), um die Hauptsache für das physische Gedeihen, ein gutes Wasserjahr, sowie gute Obsternte (zumal Wein) zu erflehen und zu verdienen, $^1/_2$ Jahr weiter, um sich guter Getreideernte würdig zu machen. Die „den Gerichtsbeschluß zerreißende“ Macht sittlich-religiösen Verhaltens, zumal der Buße, wird ständig betont (z. B. Rosch ha-schanah 17 b u. ö.).

Nehemia 7, 13; 8, 1 ff.), oder gar erst durch die Einführung der das Jahr mit dem Oktober anfangenden seleucidischen Zeitrechnung aufgekommen (Benfey, Monatsnamen, 217). Außerdem begann bei den Israeliten im Herbst nur das bürgerliche Jahr, während das „Kirchenjahr" (Kultjahr, der Festkalender) am 1. Nisan, also mit dem Frühjahrsneumond, begann. Die Idee der religiösen Jahresabrechnung, wie ich es kurz nennen möchte, wäre dann, wenn obige Vermutung richtig wäre, doch sicher nicht am Ende des bürgerlichen, sondern zu Abschluß des religiösen Jahres in Wirksamkeit getreten, wie ja auch unser allgemeiner Bußtag an den Schluß des Kirchenjahres gesetzt ist! — Nun aber ist der Versöhnungstag bei den Juden[1] von allem Anfange auf den 10. Tag des 7. Monats (mit Nisan = März zu zählen begonnen), d. h. des Herbstmonats Thischri gefallen, und mit ihm ist ganz ursprünglich die Idee eines religiösen Gerichtstages Gottes verbunden gewesen; ist er doch der einzige im Mosaischen Gesetz verordnete Fasttag, und zwar bei Strafe der Ausrottung durch strengstes Fasten zu feiern geboten (Lev. 23, 29)! Erst durch die Annäherung an ihn, durch Verlegung auf den 1. Thischri, hat der Neujahrstag den Charakter als Gerichtstag erhalten.

Wie kam man aber darauf, den Versöhnungs- und Gerichtstag auf den 10. Thischri (und später zugleich auf das Thischri-Neujahr) zu verlegen? Ich erinnere mich, einmal von einem Katheder herab die Erklärung gehört zu haben, der Abschied von der schönen sommerlichen Natur und die Aussicht auf die nun einbrechende trübe Regenzeit habe den Menschen ernst gestimmt usw. Da ist es nun ein Rätsel, warum man das Laubhüttenfest, das noch 15 Tage später fällt und nach talmudischer Ansicht den Beginn der Regenzeit bezeichnet (s. o. S. 63, Anm. 1), gar nicht ernst, sondern als fröhliches Weinlesefest feierte! Der Einwohner von Palästina dankt seinem Schöpfer, wenn die selbst im Schatten bis zu 40° C. steigende Gluthitze der Monate Juli und August, die für ihn keine „schöne Jahreszeit" darstellen, vorüber ist, und begrüßt den Frühregen (Oktoberregen) als einen Segen, wo-

[1] Daß in „prähistorischer" Zeit nicht das Herbst-, sondern das Frühlingsäquinoktium im Sternbilde der Wage stattfand und das Auseinanderfallen des bürgerlichen und des Kirchenjahres durch die Präzession des Frühlingspunktes verursacht wurde, habe ich in m. Schrift „Im Reiche der Gnosis" (S. 111 ff.) zu vermuten gewagt.

von der regenschwangere Thalmudtraktat Thàanith eine schier überquellende Reihe von Belegen bietet. — Man mag hin und her raten, wie man will; alle „natürlichen“ Erklärungen jener formalen Bestimmung versagen, und es hilft nichts anderes: man muß zur „Offenbarung“ greifen. Die Form der Offenbarung aber (natürlich nicht ihr Inhalt!) ist stets im letzten Grunde astral.

Im Thischri ist die Soune soeben[1] in das Sternbild der Wage (מאזְנַיִם) getreten; diese aber ist das Symbol des Richtens, und zwar vor allem des Richtens über Verdienst und Schuld[2]. Ich lasse hier dahingestellt, ob die alten Hebräer das Sternbild der Wage unter dieser altorientalischen Bezeichnung gekannt haben. Es würde schon genügen, wenn die Völker, von denen dem Moses die äußere Institution eines solchen Expiationsfastens[3] oder aber eines solchen Neujahrs-Gerichtstags im Herbst[4] bekannt geworden sein kann, die astrale Beziehung kannten. Soviel ist sicher: Die Rabbinen wissen, daß das Sternbild der Wage mit dem himmlischen Gerichtstage in Verbindung steht. So heißt es z. B. Pesiktha rabbathi c. 20 (94 b): [Gott sprach: Nach dem Sternbilde Jungfrau] „erschaffe ich (das Sternbild) Wage, weil des Menschen Taten gerichtet werden sollen; sodann den Skorpion, weil der Mensch, wenn er gewogen worden und als Frevler befunden ist, in die Hölle gestürzt wird“. (Hinter dem Sternbilde der Wage beginnt nämlich die Wasser-, Winter- und Unterweltsregion des [südlichen] Himmels; der wägende Gerichtstag steht ebenso vor dem Beginn der irdischen Regen-, Winter- und trüben Zeit, und an ihm sperrt die Hölle ihren Rachen auf, die Frevler zu verschlingen.) Auf diese Weise wird der Herbst-Neujahrs-Gerichtstag verständlicher als bisher.

Ich übersetzte eben: „in die Hölle gestürzt wird“. Wörtlich steht da: „sie ihn in die Hölle stürzen“, und so wird an

---

[1] Bei der Herbst-Tagundnachtgleiche; mit dem ersten Sichtbarwerden des auf diese folgenden Neumondes beginnt der Thischri.

[2] Vgl. Daniel 5, 26 (27); Hiob 31, 6; ψ 69, 10. (Im N.T.: Apok. 6, 5.)

[3] Herodot IV 186 und II 40f. berichtet von dem großen Isis-Fasten der Ägypter. Ich nehme aber nur die Möglichkeit an, daß dieses Bußfasten äußerlich in einer gewissen Verbindung mit der jüngeren Institution des Versöhnungsfasttages stehen könne. [4] Über den Neujahrstag in der babylonischen Kalenderrechnung vgl. Jeremias, ATAO[2] 30, 37 ff., BNT 70. Daß auch die älteste israelitische Zeit schon Neujahr im Herbst feierte, glaube ich nach ATAO[2] 41 f. und dem oben S. 64f. Gesagten nicht.

schier unzähligen Stellen in Talmud und Midrasch[1] ein Plural angewendet, wenn von einer beschließenden oder verfügenden Tätigkeit Gottes die Rede ist — zum Zeichen, daß Gott „alles, was er tut, zuvor mit der oberen Familie beraten hat“ (s. o. S. 60). Die moderne Religionsgeschichte sieht gern in dem Gott des Alten Testaments einen launenhaften Willkürherrscher; die Rabbinen gewannen ein andres Bild: Die Stellen, wo Gott, dessen absolute Einheit sie so streng festhalten, im A.T. von sich im Plural redet, sind ihnen ein Beweis, daß der allmächtige König aller Könige nichts willkürlich tut, sondern alles nach wohlgeordneten Rechtsnormen verfügt. Das herrliche Bild eines gerechten, weisen und dabei doch gnädigen „konstitutionellen“ Herrschers sahen jene alten Rabbinen lange Jahrhunderte früher, als es in unsern Tagen zur unvollkommenen Wirklichkeit wurde, in dem himmlischen Urbilde des mit seinem Gerichtshofe droben beratenden höchsten Herrschers in vollkommenster Weise repräsentiert. Ein solcher höchster Richter, der trotz seiner Allweisheit andre Wesen anhört, geht er in dieser Herablassung so weit, nicht allein — und hier erhebt sich der Gedanke vom Babylonisch-Astralen zum Monotheistisch-Jüdischen — den Gebeten der Menschen in seinem Welt- und Heilsplane Raum und Gehör zu geben, sondern sogar Entscheidungen

[1] Nur ein paar mir eben beifallende Stellen: „Wer sagt: ‚Ich will sündigen und dann Buße tun‘, dem geben sie keine Möglichkeit, Buße zu tun“ (Mischnah, Joma VIII 9 Anf.). — „Wer sündigt und (andre) zur Sünde verleitet, dem geben sie (מַסְפִּילִין) keine Möglichkeit, Buße zu tun“ (Sanhedrin 107 b). — Bei dem (S. 68) zu erwähnenden himmlischen Disziplinarverfahren gegen Metatron heißt es: „Sie (הן) holten (אפקודו) nun den Metatron und schlugen ihm (מחוהו) . . . sie sprechen (אמרו) zu ihm“ usw. Daß hier der obere Gerichtshof gemeint ist, geht deutlich aus dem Cod. Mon. 91 [der einzigen vollständigen Hdschr. des bab. Thalmud] hervor, wo statt „sie“ (הן) steht [ישׁ]יבה, d. h. die „Sitzenden“ (Consessus, der Gerichtshof, die „obere Familie“ oder „obere Akademie“). Bei diesem Plural lediglich Gott gemeint zu wähnen (z. B. Fiebig, Joma 1905, S. 29), dessen Name אלהים der Form nach allerdings ein Plural ist, wäre absolut gegen die Ansicht der Rabbinen, die bei allen Disputen mit Ketzern (wo diese auf die Pluralform אלהים verweisen) immer wieder betonen, daß bei diesem Gottesnamen in der Bibel stets das Verbum im Singular steht: Elohim sprach [nicht aber: sprachen] usw.; wo aber in Beziehung auf Gott in der Bibel ein Plural steht (z. B.: Lasset uns Menschen machen) deuten sie dies konsequent auf den himmlischen Senat Gottes, mit dem er sich berate usw. — Vgl. übrigens im N.T. Luk. 16, 9: „damit sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten“.

des irdischen Abbildes seines oberen Gerichtshofs, die mit dessen Entscheidungen in Widerspruch stehen, gegebenenfalls als Norm gelten zu lassen. Wie einer ist, so ist sein Gott, und die hohe Achtung vor einer, wenn nur ausreichend begründeten, Meinung[1], die den dogmenlosen Rabbinismus kennzeichnet, spiegelt sich in den aggadischen Berichten, wie z. B. der kühne Rabbi Josua selbst gegenüber einer das Gegenteil verkündenden Himmelsstimme — dem Sprachrohr des oberen Gerichts (s. o. S. 61) — das Recht des rabbinischen Majoritätsbeschlusses verficht und Gott dazu milde lächelnd sagt: „Meine Kinder haben mich besiegt!" (Baba mezîa 59 b) — oder wie sich Gott bei Ansetzung oder Verschiebung des Neujahrstermins ganz nach den Entscheidungen des irdischen Gerichtshofes richtet (jer. Rosch ha-schanah I, 3; Pesiktha 43 b; Pesiktha rab. bathi, c. 15 [67 b]; vgl. Midrasch Thehillim zu ψ 4 (4): „Rabbi Hoschaja sagt: Welche Nation gibt es, mit der Gott so übereinstimmt, wie mit dieser [unsrer]? Denn zu der Zeit, wo unsre Ältesten sitzen, ein Schaltjahr festzusetzen, stimmt der gebenedeite Gott mit ihnen überein ... wenn die Mitglieder unsers Synhedriums sitzen und sagen: ‚Wir wollen das neue Jahr auf den 2. oder 3. Wochentag [Montag oder Dienstag] festsetzen', so hält der gebenedeite Gott sofort mit dem oberen Synhedrium, den Dienstengeln, eine Sitzung und spricht: ‚Steigt hinab und seht, was die Unteren festgesetzt und beschlossen haben'. Antworten sie ihm (dann): ‚Herr der Welt, sie haben beschlossen, daß an dem und dem Tage Neujahr sei', so setzt sich der gebenedeite Gott sofort hin und richtet die Welt."

Zur Abrundung des Doppelbildes von unterem oder oberem Gerichtshof gebe ich noch folgende, das Obige bestätigende Stellen: a) Exod. r., c. 30: „Der gebenedeite Gott gab den Israeliten Rechtsvorschriften, gleichwie der Gerichtshof in der Höhe vor Gottes Angesicht sitzt laut Dan. 7, 10". — b) Makkoth 23 b:

[1] Nur gegen absichtliche Gotteslästerung verfuhr man scharf; sonst aber versagte man selbst Irrlehrern nicht die Achtung, die ihnen als denkenden Wesen und Gelehrten zukam. Als „Achêr" (der Irrlehrer Elischah b. Abujah) den berühmten Ausflug in den Himmel machte (s. u. S. 79) — so dichtet die Aggadah (Chagigah 15 a) ganz der herrschenden Anschauung entsprechend — und dort Metatron nicht vor ihm aufgestanden war, wurde dieser hohe Engel mit 60 himmlischen Feuerruten geschlagen. (Dr. B. Fischer, Talmud und Schulchan-Aruch [Leipzig 1892], macht S. 109 schon auf die astrale Bedeutung der 60 aufmerksam.) Vgl. S. 113.

„Rabbi Josua ben Levi (3. Jahrh.) sagt: Dreierlei wurde vom unteren Gerichtshofe bestimmt und vom oberen bestätigt. Erstens das Vorlesen der Esther-Rolle“ usw. — c) Levit. r., c. 10 Mitte: „Rabbi Thanchum bar Rabbi Jeremia (4. Jahrh.) sagt: Mit Assir (1. Chron. 3, 17) ist Gott gemeint, weil er sich durch ein Gelübde gebunden hat (Jer. 22, 24), und mit Schealthiel (ibid.) ist er ebenfalls gemeint, weil er den oberen Gerichtshof um Auflösung seines Gelübdes ersuchte (Jer. 22, 30)“; der obere Gerichtshof löst also ebenso wie der untere Gelübde auf. — d) Pirke R. Elieser, c. 47: „Pinchas ... verbot den Israeliten beim Banne des oberen (himmlischen) und unteren (irdischen) Gerichtshofes, daß keiner unter ihnen vom Weine der Nichtjuden trinke“. — e) Gen. r., c. 49 (zu 1, 17): „Rabbi Jehudah (3. Jahrh.) sagte: Es vergeht kein Tag, an dem nicht der gebenedeite Gott eine neue Satzung im oberen Gerichtshofe bekannt machte“.

e) Die obere und die untere Akademie.

Der tägliche Besuch des „Lehrhauses“, der lokalen Akademie (מְתִיבְתָּא, יְשִׁיבָה, בֵּית הַמִּדְרָשׁ), wo diese tagsüber in Gewerbe und Beruf beschäftigten Männer nachts die Thorah diskutierten, war den Rabbinen so in Fleisch und Blut übergegangen, daß sie sich den Himmel ohne eine solche Einrichtung gar nicht vorzustellen vermochten und ihr höchstes Sehnen danach ging, einst da droben mit Gott, seinen Engeln und den seligen Kollegen weiter disputieren zu dürfen. Baba mezîa 85 b: „Rabbi Seïra (3./4. Jahrh.) sagte: Gestern erschien mir im Traume Rabbi Jose ben Chanina (3. Jahrh.); den fragte ich: Neben wem sitzest du in der oberen Akademie? Er antwortet: Neben Rabbi Jochanan. (Ich:) Neben wem sitzt R. Jochanan? (Er:) Neben Rabbi Jannai. (Ich:) Neben wem dieser? (Er:) Neben Rabbi Chanina (ben Dosa! — Ich:) Neben wem dieser? (Er:) Neben Rabbi Chijjah“ usw. Viele von diesen Rabbinen durften schon bei Lebzeiten allnächtlich an den Sitzungen der himmlischen Akademie teilnehmen, wobei Engel sie mit ihrem Sessel hinauf und herab trugen; der Sessel des Rabbi Chijjah aber stieg von selbst hinauf und wieder herab (B. m., l. c. gleich nachher). Andre bekamen wenigstens himmlische Grüße gesandt; Thaanith 21 b: „Der Meister (Arzt) Abba erhielt alle Tage einen Gruß aus der

oberen Akademie, Abbaje (3. Jahrh.) an jedem Vorabend des Sabbath, Raba (4. Jahrh.) an jedem Vorabende des Versöhnungstages"; vgl. über den oben genannten R. Chanina auf Chagigah 14a: „Ein ‚Hochangesehener' (Jes. 3, 3) ist einer, um dessentwillen man seine Generation hochachtet, sowohl droben, wie Rabbi Chanina ben Dosa, als auch unten, wie Rabbi Abbahu beim Kaiser (angesehen ist)". Zuweilen läßt Gott sogar Rabbinen sterben, weil er und die himmlische Akademie sich über wichtige Fragen nicht klar sind, über die dann der neue gelehrte Ankömmling entscheiden soll; Baba mezîa 86a: „Rab Kahana erzählte: ... (Einst) war man in der himmlischen Akademie verschiedener Meinung (hinsichtlich der Bestimmung über den Aussätzigen): ‚Wenn der weiße Fleck dem weißen Haar vorangeht, so ist (der Kranke) unrein, im umgekehrten Falle rein'. Der gebenedeite Gott sagte: ‚Wenn ein Zweifel vorwaltet, so ist er rein'; aber die ganze obere Akademie sagte: ‚So ist er unrein'. (Gott:) ‚Wer soll da entscheiden?' (Die anderen:) ‚Rabba bar Nachmani'. [Gott läßt den R. b. N. (3. Jahrh.) nun durch den Todesengel holen. Nachdem dies geschehen,] da fiel zu Pumbeditha eine Schrift vom Himmel (des Inhalts): ‚Rabba bar Nachmani ist zur himmlischen Akademie verlangt worden'!" — Außer der allgemeinen himmlischen Akademie werden auch, den verschiedenen einzelnen Lehrhäusern hienieden entsprechend, verschiedene einzelne droben erwähnt, so Kohèleth r. zu 7, 12: „Rabbi Jochanan sagt: Wer sich mit dem Gesetz in dieser Welt befaßt, den läßt man in jener nicht schlafen, sondern führt ihn zu den Lehrhäusern des Seth, Eber, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Ahron".

C. Dinge.

a) Pflanzen und Tiere.

In der Kosmogonie des parsischen Bundahischn, die ständig auf babylonische Urquellen zurückgeht, heißt es (27, 24): „Jede einzelne Pflanze ist einem Engel überantwortet". Dieselbe Anschauung eines solchen himmlischen Repräsentanten, unter noch deutlicherer Betonung seiner astralen Natur (Engel = Sterne s. o. S. 43 f.), findet sich, sogar dem Wortlaute nach ähnlich, Gen. r., c. 10 (zu 2, 1), wo der im 3. Jahrh. lebende Rabbi Simeon sagt: „Es gibt kein Kraut auf Erden, das

nicht einen Stern am Himmel hätte, der es schlägt und zu ihm sagt: Wachse!“ Bewiesen wird das aus dem Worte משטרו (Hiob 38, 33), das hier mit שׁוֹטֵר = urteilsvollstreckender Amtsdiener, Aufsichtsbeamter, in Verbindung gebracht wird. Natürlich ist diese Etymologie erst, wie so sehr viele der rabbinischen Wort- und Schriftdeutungen, ad hoc hinterher gemacht, um einen „Schriftgrund“ für die schon vorher vorhandene astrale Anschauung zu bekommen, nicht etwa aber ist diese die Frucht jener.

Auch wenigstens hinsichtlich eines bestimmten *Tieres*, der redenden Eselin Bileams (Num. 22, 28), hat man die Vermutung aufgestellt, es habe ein himmlisches eigenes Urbild gehabt, nach dem es später irdisch gebildet worden sei, nämlich den Esel mit der Krippe im Sternbilde des Krebses. Indessen dem Gedanken, dieses Sternbild repräsentiere eine *redende* Eselin, würde vom rabbinischen Standpunkte aus schon Pesiktha rabbathi c. 20 (94 b) entgegenstehen, wo gesagt ist, die Thorah sei im Nisan, unterm Sternbilde der Zwillinge, gegeben worden, weil dieses *redebegabte* Menschen darstelle, die Gott loben könnten, was bei den Tieren der nächstvorhergehenden und nächstfolgenden Sternbilder *nicht* der Fall gewesen wäre! Was aber die Hauptsache ist: in der Stelle, auf die man sich beruft (Aboth V 8 und Parallelen) steht gar nichts davon da, daß diese Eselin[1] oder ihr Prototyp bereits bei der Schöpfung des Alls ins Dasein getreten sei, vielmehr steht a. a. O. unter den „am Vorabend des Sabbaths, in der Dämmerung“ erschaffenen Dingen „der *Mund* der Eselin“ (פִּי הָאָתוֹן), d. h. lediglich das metaphysische Substrat der Redebegabung der (erst dereinst zu erschaffenden) Eselin Bileams, die Potenzialität des erst 26 Generationen nach der Schöpfung in die Aktualität tretenden Sprachwunders. Da dieses eine Ausnahme von dem Natur- und Weltgesetz, von der „Thorah“ (s. o. S. 3 ff.) bildet, ist es nicht gleich dieser vor der Erschaffung der Welt geschaffen worden, sondern erst unter den zehn allerletzten Schöpfungswerken, und zwar schon damals, weil nach rabbinischer Ansicht Gott nach dem sechsten Schöpfungstage absolut Neues nicht mehr

[1] So sagt J. Bergel in seiner liederlichen „Mythologie der alten Hebräer“ (Leipzig 1882) I 93 mit fadem Witz: „Jedenfalls war dieses Tier eine merkwürdige Antiquität, da es schon am sechsten Tage der Weltschöpfung ins Leben getreten sein soll“.

geschaffen hat (S. 25, 89), vielmehr nur die damals erschaffenen im Laufe der Zeiten in die Erscheinung treten läßt[1]. Die erwähnten zehn Dinge (unter ihnen der „Mund der Eselin") mußten mithin noch innerhalb des Sechstagewerks erschaffen sein, spätestens am sechsten Tage. Da sie aber unter den Schöpfungswerken des sechsten Tages nicht erwähnt werden, schlossen die Rabbinen, sie seien zwar noch an diesem Tage entstanden, aber als es schon nicht mehr „Tag" war, also in der Dämmerung, die den 6. vom 7., dem Ruhetage, schied[2].

In Wahrheit gibt es also bei der Eselin Bileams eine astrale Beziehung nicht. Dagegen hat man völlig übersehen, daß die Rabbinen einem andern Tiere tatsächlich eine solche geben, nämlich dem „Behemoth", das sie zu den Gen. 1, 21 erwähnten großen Meerestieren rechnen, und zwar zu den Meerdrachen; Gen. r., c. 7 heißt es (z. St.): „Rabbi Pinchas berichtet als Ausspruch des Rabbi Acha: Geschrieben ist תנינם (ohne י vor ם) statt תנינים. Damit sind der Behemoth und der Leviathan gemeint, die alle beide eines Weibchens ermangeln" [wie jenes Wort des י ermangelt]. „Rabbi Simeon ben Lakisch sagt, der Behemoth habe zwar ein Weibchen, dieses besitze aber keinen Geschlechtstrieb, laut Hiob 40, 17. Rab Huna (gest. 295 n. Chr.) berichtet als Ausspruch des Rab Mathna: Dieser Drache[3] ist aus einem weißem [d. h. Samen-] Tropfen[4] gebildet und hat 365 Arten von Färbung nach

1) Aus diesem Grunde läßt ja die rabbinische Mystik alle menschlichen Seelen schon am 6. Tage erschaffen sein, aber bis zum Herabkommen auf die Erde sich in einem der sieben Himmelsräume (Guph genannt) aufhalten. [2] Der sechste Tag endete ja mit Sonnenuntergang. [3] Hiob 40 ist bei „Behemoth" möglicherweise an das Nilpferd gedacht, wie bei „Leviathan" an das Krokodil; beide galten als Symbole Ägyptens (Winer, BWB s. v. Nilpferd). Der rabbinische „Drache" (צבוע) jedoch ist der Fabeldrache Basilisk, zu dem im Altertum und Mittelalter das unschuldige kleine Chamäleon wurde (vgl. den Drachen gabilûne = Chamäleon im Gudrunliede). Ein Nachklang der Kunde, daß die Haut des Chamäleons bei auffallendem Sonnenlicht in allerlei Farben schillere, sind obige 365 Färbungsarten gemäß der Tagezahl des Sonnenjahres. Falsch ist es, wenn Lewysohn (Zool. des Talm., 76 und 183) צבוע hier als Hyäne deutet, bei der man (abgesehen von der Zahl 365, die rätselhaft bliebe) höchstens von so viel „Flecken" oder Streifen, nicht aber von Färbungs-Arten (genera colorum, מיני צבעונות) reden könnte, wie es doch Gen. r., c. 7 ausdrücklich heißt. [4] A. a. O. handelt es sich um die Frage, ob sich die Seetiere durch Paarung fortpflanzen, was dort bezweifelt wird. Ist dies aber nach Obigem beim B. der Fall, so ist er kein gewöhnliches Seetier. Jedenfalls bildet er, da

der Zahl der Tage des Sonnenjahres." Diese genaue Zahlangabe der „Arten der Färbung" und deren Beziehung auf das Sonnenjahr zeigt, daß hier ähnlich wie beim Leviathan nicht mehr, wie wahrscheinlich noch Hiob 40, lediglich die Natur eines irdischen Tieres bezeichnet werden soll, sondern daß eine astrale Beziehung vorschwebt. Am einfachsten ist es, an ein astrales Korrelat dieses irdischen Wundertieres zu denken. Wie dieses der Färbung nach 365 verschiedene „Aspekte" darbietet, so ist auch jeden Tag der allgemeine Himmelsaspekt, das sichtbare Himmelsbild verschieden; nicht



Abb. 4. Babylonischer Grenzstein mit Tierkreis- und anderen Sternbildern.

nur, daß uns ein Teil des Fixsternhimmels fortschreitend unsichtbar, ein andrer dafür sichtbar wird, auch das Sichtbarsein und die Stellung des Mondes und der übrigen Planeten ist tagtäglich verschieden von dem Bilde, das der vorhergehende Tag gewährte usw., je nach dem scheinbaren Fort-

er sich mit seinem Weibchen nicht paart, mit diesem zusammen die einzigen Exemplare seiner Gattung seit der Schöpfung her, ebenso wie der (Baba bathra 74b)) von Gott kastrierte Leviaban, dessen Weibchen von Gott geschlachtet wurde und eingesalzen für das einstige Messiasmahl aufbewahrt wird (worüber Buxtorf am Schlusse seiner Synagoga Judaica schmerzhafte Witze macht). Es handelt sich also hier um Urmeeresgeschöpfe mit astraler Beziehung, vgl. des weiteren ATAO[2] 174ff. Zu der Kastration des Leviathan vgl. Marduk mit dem Sichelschwert die Tiamat verwundend, Orion mit dem S. auf Cetus (Walfisch) eindringend, bei H. Winckler, HuWB 51.

schreiten der Sonne auf der Ekliptik, also nach ihrem Durchwandeln des Tierkreises. „Behemoth“ (בְּהֵמוֹת) bedeutet wörtlich „Tiere“, abstrakt auch „Tierreich“. Sollte damit die Ekliptik gemeint sein, die gewissermaßen die Peripherie bildet, auf der die Tiere des Tierkreises stehen? Als Meertier (Schlange) könnte diese Peripherie um so mehr bezeichnet werden, als sie nahe an der Grenze der nördlichen von der südlichen Himmelshalbkugel liegt, also den Gesichtskreis eines auf der nördlichen Erdhalbkugel Beobachtenden nahezu nach unten abschließt[1]. In babylonischen Darstellungen des Tierkreises sehen wir auch tatsächlich eine Schlange einen Teil des Bildes abschließen — einen Teil, weil ja auch jedesmal nur ein Teil der Ekliptik auf einmal sichtbar ist[2] (vgl. ATAO² 10, Abb. 1 und 4). Hierdurch dürfte sich auch der verschiedentlich gegen den altbabylonischen Ursprung der Tierkreisbilder ins Feld geführte Umstand erklären, daß auf den ATAO l. c. vorgeführten Grenzsteinen aus dem 12. Jahrh. v. Chr. nicht sämtliche Tierkreisbilder zu sehen sind; es wurden möglicherweise die gerade am Tage der Aufstellung sichtbaren Sternbilder dargestellt. Eine Übertragung der astralen Anschauung auf das Tellurische scheint in der Thalmudstelle Chagigah 12 zu liegen: „Es wird überliefert: Thôhû (Gen. 1, 2) ist ein grüner Kreis, der die ganze Welt umschließt, und von dem die Finsternis herkommt. Bôhû sind die schlammigen Steine, die in der Tiefe (Thehôm) versenkt sind, von denen das Wasser herkommt“. Über die Beziehung von Bôhû zu Behêmôth und die astrale Grundanschauung habe ich „Im Reiche der Gnosis“ S. 137² gesprochen. — Stehen die „schlammigen Steine“ (als Zodiakalstationen in der Wasserregion des Südhimmels) den „glänzenden Steinen“ (Chagigah 14b unten) des Nibiru-Nordpunkts gegenüber? (Vgl. a. a. O., S. 130).

---

[1] Im Januar (bei uns) der Teil, der durch ♓ ♈ ♉ ♊ ♋ ♌ geht; Februar: ½ ♓ bis ½ ♍; März: ♈ bis über ♍ hinaus; April ½ ♈ bis ♎; Mai: ♉ bis ♏; Juni: ♊ bis ziemlich ♐; Juli: ♌ bis ♑; August: ♍ bis reichlich ♈; September: ¼ ♏ bis ♊; Oktober: ♐ bis ♊; November: ♑ bis beinahe ♋; Dezember: ♒ bis ♌. Wie diese Zusammenstellung (und noch besser ein Blick auf die Karten der monatlichen Sichtbarkeit des Sternenhimmels, sogar schon auf die kleinen Darstellungen in Kürschners „Jahrbuch“) zur Genüge lehrt, ist bald ein größerer, bald ein kleinerer Bogen der Ekliptik und Teil des Zodiakus sichtbar.

b) Der Baum des Lebens.

Prof. D. August Wünsche hat hierüber im vorvorigen Jahre eine Monographie veröffentlicht (Der Baum des Lebens. Leipzig, E. Pfeiffer), auf die ich trotz stellenweise andrer Auffassung verweise, da ich nicht ausschreibe. Ebenso verweise ich für die astral-babylonischen Züge auf Jeremias, ATAO[2] 191 ff. und BNT 73. Zunächst bemerke ich, daß die heute wieder ausgegrabene Unterscheidung von Baum des Lebens und Baum der Erkenntnis bei den Rabbinen sich m. W. nirgends findet, da diesen Leuten Leben noch Lernen hieß, d. h. Erkennen und Denken. Nur auf einiges deutlich Astrale weise ich hin. Nach thannaitischer Anschauung (Gen. r., c. 16, zu 2, 9) ist der „Lebensbaum" des Paradiesgartens der von Gott erschaffene Weltbaum, „der sich über alle Lebenden ausbreitet". Es heißt dann weiter: „Rabbi Jehudah bar Ilai (Mitte 2. Jahrh. n. Chr.) sagt: „Sein Umfang war (ist)[1] so groß, daß es fünfhundert Jahre zu seiner Umschreitung bedurfte (bedarf)". 500 Jahre dauerte bekanntlich eine Phönixperiode, d. h. die Zeit, nach deren Ablauf sich der Phönix, das Bild der Unsterblichkeit, wieder verjüngte[2]. Die 500 kann vielleicht in folgenden astralkalendarischen Daten ihre Erklärung finden: Die 2 hat im altorientalischen astronomischen Kalkül besondere Beziehung zu den Stunden, Monaten und Jahrkomplexen (Lustra); wie Doppelstunden und Doppelmonate, so gibt es auch Doppel-Lustra = Jahrzehnte. Die 50 dagegen hat besondere Beziehung zu den Wochen und Jahreinheiten (50 Siebenerwochen des Mondjahres, 50 Jahre eine Halljahr-Periode). 50 Doppellustra — diese nunmehr wie Jahreinheiten behandelt — geben eine Hall-Jahrzehnt-Periode = 500 Jahre. Diese „Periode" ist also zur „Umschreitung" des Lebensbaumes nötig. Das ist ganz in rabbinischem Sinne gedacht.

D. Späteres.

Am Beginn des vorstehenden Abschnitts (S. 21) habe ich die den Entsprechungsgedanken kurz formulierenden Aus-

[1] Das hebräische Perfekt kann beides bedeuten. [2] Rund 26000 Jahre dauert es, bis die Präzession des Frühlingspunktes den ganzen Tierkreis durchlaufen hat. Rechnet man diesen Zeitraum als ein „Weltjahr", so bilden die 500 Jahre eine der zu diesem gehörigen 52 „Weltwochen"; doch liegt für den Midrasch wohl die oben im Text angegebene Berechnung näher.

sprüche des Rabbi Abahu und des Rabbi Berechjah zitiert; hier füge ich noch ihre Beweise dafür an, und zwar absichtlich erst hier, weil mir ein großer Teil dieser Beweise nicht gleich den oben erörterten Stellen auf astraler Tradition zu beruhen, sondern philologisch ergrübelt zu sein scheint. Mir wenigstens kommt es so vor, als wäre bei den früher genannten Entsprechungen der Gedanke, daß z. B. dem irdischen Tempel ein himmlischer entspreche usw., das prius, die biblische Begründung erst nachträglich dazu gesucht[1], während ich hier bei allen nicht schon früher[2] vorkommenden Beispielen das Gefühl habe, als sei einfach konkordanzmäßig nachgeforscht worden, bei welchen Gelegenheiten derselbe Ausdruck für himmlische und für irdische Dinge oder Vorgänge stehe, und dann erst die These von deren Entsprechung aufgestellt worden; ich vermisse in diesen Fällen die Frische in der astralen Grundanschauung. Da ich mich aber irren kann, setze ich die Entsprechungen in sachlichem Auszuge hierzu: I. R a b b i Abbahu (l. c., s. o. S. 21): a) כוכבים Sterne, droben: ‚Er zählet die Sterne und nennt sie alle mit Namen‘ (ψ 147, 4); hienieden: ‚Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen‘ (Num. 24, 17). — b) צבאות Heerscharen, droben: ‚Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen‘ (Jes. 6, 13); hienieden: ‚da gingen alle Heerscharen des Herrn [= die Israeliten] an einem Tage aus Ägypten‘ (Exod. 12, 41). — c) אופנים Räder, droben: ‚Und die Räder [des Gotteswagens] erhoben sich neben ihnen [den Chajjoth, himmlischen Tiergestalten]‘ (Ezech. 1, 21); hienieden: ‚Und siehe da stand ein Rad auf der Erde‘ (ibid. v. 15)[3]. — d) כרובים Kerubim, droben: ‚Gott fuhr daher auf einem Kerub‘ (2. Sam. 22, 11); hienieden: ‚Und die Kerubim [auf der Bundeslade] sollen ihre Flügel darüber ausbreiten‘ (Exod. 25, 20). — e) זבול Wohnung, droben: ‚So schaue nun vom Himmel und blicke herab von deiner heiligen Wohnung‘ (Jes. 63, 15); hienieden: ‚Ich habe ein Haus gebaut dir (Gott) zur Wohnung‘ (1. Reg. 8, 13). — f) יריעות Teppiche, droben: ‚Er spannt den

---

[1] Vgl. S. 71 und m. Thalmudkatechismus, S. 12. [2] Wie z. T. Beispiel a, q, b, i, l, n, t; auch wohl k und w. [3] Dies paßt nicht, da v. 15 auch von einem zum himmlischen Gotteswagen gehörigen Rade geredet ist, das nur gerade die Erde berührt. Sonst müßte man diesen Wagen, die Himmelstiere usw. ebenfalls für irdisch ansehen, da sich die ganze Erscheinung ja auf die Erdenwelt niederläßt. Der ganze Beweis ruht hier lediglich auf dem urgierten Ausdruck „auf der E r d e“.

Himmel aus wie einen Teppich (ψ 104, 2). — II. Rabbi Berechjah (l. c., s. o. S. 21): g) זבול wie oben zu e. — h) ערפל Dunkel, droben: ‚Hinter Dunkel richtet er‘ (Hiob 22, 13); hienieden: ‚Der Herr hat geredet, er wolle im Dunkel [des Allerheiligsten] wohnen‘ (1. Reg. 8, 12). — i) שׂרפים Seraphim, droben: ‚Seraphim stehen [עומדים] über ihm‘ (Jes. 6, 2); hienieden: ‚Schittimhölzer sollen stehen‘ (עומדים Exod. 26, 15)[1]. — k) כרובים wie oben zu d; doch als (bessere) irdische Parallele noch hinzugefügt (1. Reg. 7, 33); ‚Das Werk der Räder [die Einrichtung der Räder an den fahrbaren Wasserbecken] war wie das von Wagenrädern‘. — l) היכל Tempelheiligtum, droben: ‚Der Herr ist in seinem heiligen Tempel, des Herrn Stuhl [Thron] ist im Himmel‘ (ψ 11, 4); hienieden: ‚Hier ist der Tempel des Herrn‘ (Jer. 7, 4). — m) צבאות Heerscharen, droben: ‚Die Könige der Heerscharen‘ (ψ 68, 13)[2]; hienieden: s. o. zu b. — n) כסא Thron, droben: ‚Ich sah den Herrn sitzen auf einem hohen, erhabenen Thron, und sein Gewandsaum füllte den Tempel‘ (Jes. 6, 1); hienieden: ‚Der Thron der Herrlichkeit, die Stätte unsers Heiligtums‘ (Jer. 17, 12). — o) [Scheidewand] droben: ‚Es werde ein Rakîa [Veste] zwischen den Wassern, der eine Scheidewand sei zwischen den Wassern‘ (Gen. 1, 6); hienieden: ‚Der Vorhang sei eine Scheidewand zwischen dem Heiligsten und Allerheiligsten‘ (Exod. 26, 33). — p) גדודים Scharen, droben: ‚Haben seine Scharen eine Zahl?‘ (Hiob 25, 3); hienieden: ‚Und es waren zwei Männer Oberste der Scharen‘ (2. Sam. 4, 2). — q) כוכבים Sterne (vgl. oben zu a), droben: ‚Zähle die Sterne‘ (Gen. 15, 5); hienieden: ‚Ihr seid heute so zahlreich wie die Sterne des Himmels‘ (Deut. 1, 10). — r) בד Linnen, droben: ‚Ein Mann [Engel] in Linnen-Gewand‘ (Ezech. 9, 2); hienieden: ‚In heiliges Linnen-Gewand soll er [Ahron] sich kleiden‘ (Lev. 16, 4). — s) מלאך יהוה Engel des Herrn, droben: ‚Der Engel des Herrn läßt sich nieder‘ (ψ 34, 8); hienieden: ‚[Der Priester] ist ein Engel des Herrn der Heerscharen‘ (Mal. 2, 7). — t) מזבח Altar, droben: ‚[die glühende Kohle, die der Seraph] mit einer Zange vom Altar wegnahm‘ (Jes. 6, 6)[3]; hienieden: ‚Einen Altar von Erde sollst du mir machen‘ (Exod. 20, 24).

[1] Hier ist tertium comparationis das „Stehen“; vgl. oben S. 24.

[2] R. Berechjah versteht unter diesen die Engelsfürsten; im Psalmtexte sind aber menschliche Könige gemeint.

[3] Bei Jesaja ist aber wohl der Altar des Tempels (6, 1) gemeint.

— u) אהל Zelt, droben: ‚Er spannt die Himmel aus wie ein Zelt zum Wohnen‘ (Jes. 40, 22); hienieden: ‚Wie schön sind deine Zelte, Jakob‘ (Num. 24, 5). — v) יריעות wie oben zu f. — w) [Licht] droben: ‚Und bei ihm wohnt Licht‘ (נְהוֹרָא, Dan. 2, 22); hienieden: ‚Reines ... Olivenöl zur Leuchte‘ (לַמָּאוֹר, Lev. 24, 2). — —

Ich habe im Vorstehenden nur die typischsten Beispiele von Entsprechungen zwischen Himmlischem und Irdischem aufgeführt; andre werden uns noch vielfach begegnen. Der ursprünglich astrale Entsprechungsgedanke beherrscht das rabbinische Denken allenthalben, auch wo der astrale Ursprung nicht mehr deutlich erkennbar oder eine astrale Beziehung gar nicht mehr vorhanden ist, z. B. bei logischen, psychologischen, grammatischen, ethischen und andern Deduktionen; erst durch diese Erkenntnis werden manche scheinbar absurden oder wenigstens dunklen Äußerungen der Rabbinen verständlich.

II. Kapitel.

Die Schöpfung.

„Was zu wunderbar für dich ist, danach forsche nicht, und was vor dir verhüllt ist, darüber grüble nicht; wozu du befugt bist, darüber denke nach, mache dir nichts zu schaffen mit Geheimnissen“ — mit diesen[1] Worten warnt „Ben Sira“ (Sirach)[2] nach rabbinischer Auffassung vor allzutiefem Versenken in das „Schöpfungswerk“ (מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית). Trotzdem

[1] Chagigah 13a oben: שכן כתוב בספר בן סירא: במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור במה שהורשית התבונן אין לך עסק בנסתרות.

[2] Die thalmudischen Zitate aus diesem Buche (die sich zumal im Traktat Sanhedrin finden) geben ein vertrauenswürdigeres Bild von dessen hebräischer Textgestalt, als die jetzt in den Apokryphen befindliche griechische Übersetzung — auch sonst zeigt die LXX, wie spottschlecht die Griechen ihre gerade zur Wiedergabe des Hebräischen so geeignete Sprache zu verwenden wußten — und als der neuerdings einer orientalischen Genisah (Synagogen-Rumpelkammer) entstiegene hebräische Sirachtext, den ich auf Grund sorgfältiger Beobachtungen gleich den meisten übrigen dieser „Fragmente“ gelinde gesagt für ein sehr fragliches Produkt, offen gestanden für ein Erzeugnis einer nicht gerade unbekannten orientalischen Industrie halte.

versenken sich die Rabbinen gerade an den Stellen, wo sie des Siraciden Mahnung zitieren, sowie auch sonst in ganz erheblichem Maße in kosmogonische Spekulation, gleich Paulus überzeugt, daß — bei reiner Absicht und mit Hilfe von oben — der Geist alle Dinge ergründet, selbst die Tiefen der Gottheit. In jenem Sirachverse sehen sie nur (vgl. Chagigah 13 a oben, gleich vor diesem Zitat) die Warnung, nicht über die Grenze der menschlichen Fassungskraft einerseits und des jüdischen Monotheismus andrerseits hinauszugehen, da das Bewegen auf diesen theosophisch-metaphysischen Grenzgebieten der Theologie die doppelte Gefahr in sich birgt, entweder geistigen oder seelischen Schaden zu nehmen, d. h. entweder den Verstand zu zerrütten, oder aber in unjüdischen Dualismus, Polytheismus, Materialismus oder Nihilismus zu verfallen.[1] Infolge dieser Gefahr verordnete man anfangs, als diese Spekulationen noch verhältnismäßig neu[2] waren (Mischnah, Chagigah II 1): „Man forsche nicht über das Schöpfungswerk unter zweien[3] (selbander)“, d. h. nur allein dürfe man darüber spekulieren; wenn sich da einer zu weit verstieg, so nahm er eben nur allein Schaden und steckte nicht auch einen andern mit seinen Irrtümern an. Indessen die Rabbinen hatten doch zuviel Achtung vor der Freiheit des Forschens und zu viel Vertrauen darauf, daß „ein g u t e r Mensch auch in seinem dunklen Drange sich des rechten Weges wohl bewußt“ sei und „durch Irrtum zur Wahrheit reisen“ werde, als daß sie mit diesem Solipsismus im Forschen, den sie auch sonst verwerfen[4], hier

---

[1] Ein historisches Beispiel hierfür gibt die bekannte Tradition in Chagigah 14 b, 15 a: „Vier traten in das Paradies [d. h. theosophischer Forschungen] ein: Ben Assai, Ben Soma, Acher [Elischa ben Abujah] und Rabbi Akiba. ... Ben Assai schaute [vertiefte sich in Spekulationen] und starb [infolge allzugroßer geistiger Anspannung]; Ben Soma schaute und nahm Schaden [an seinem Intellekt]; ... Acher schnitt die Pflanzungen ab [leugnete die Grundprinzipien des jüdischen Monotheismus] ... (15 b unt.:) Nur R. Akiba stieg in Frieden hinauf und wieder herab [kam ohne Schaden davon]“. [2] Mit Ausnahme einer einfachen kosmogonischen Kontroverse zwischen den Schulen Hillels und Schammais (um Christi Zeit) stammt so ziemlich alles Datierbare über diesen Gegenstand zeitigstens aus dem Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr., an dessen Ende (um 200) die Mischnah redigiert wurde. [3] אין דורשין ... במעשה בראשית בשנים. (Beachte: בְּשנים!) [4] Aboth I 6 sagt Josua ben Perachjah: „Erwirb dir einen Studiengenossen“. — Thaanith 7 a (Rabbi Chanina): „Wie Eisen das Eisen schärft, so schärfen auch zwei Studierende ihren Sinn. ... (Rabbi Jose bar Chanina): Ein Schwert hängt über den

einverstanden gewesen wären; wenn einer forschte, so sollte er es zum Nutzen seiner Mitforschenden und Schüler tun: Eine in sich begründete Lehre ist ein Lied (Bezah 24a, vgl. Schabbath 106b) und soll wie dieses weit erschallen; wer aber seinem Schüler auch nur einen Lehrsatz vorenthält, den verfluchen selbst die Kinder im Mutterleibe (Sanhedrin 91b)! Da alle solche Mitteilung in Rede und Gegenrede geschah und jeder Genosse oder Schüler Einwände machen durfte, war hier der Gefahr einer Verirrung viel besser vorgebeugt, als wenn einer einsam die theosophischen Pfade ging. So sehen wir denn auch in der Gemara obige Mischnahvorschrift dahin ausgelegt, man dürfte über das „Schöpfungswerk“ nur nicht *vor* zweien forschen (לשנים statt בשנים!), d. h. es nicht zweien *tradieren*, mit zweien darüber disputieren, sondern nur mit einem (Chagigah 11b). So war das nötige Korrektiv gegeben und dennoch verhütet, daß Leute, denen diese Forschungen gefährlich werden konnten, leicht davon erführen [1]. Hieraus erklärt sich, daß wir in unsern Texten nur Fragmente sowohl dieser, wie der Chagiga II 1 mit erwähnten andern Geheimlehre (über die Merkabah [s. unt. Kap. VII] und wohl auch über die Inzestverbote) überliefert erhalten haben; denn obwohl man später sich auch noch von der Beschränkung auf einen einzigen Zuhörer (Mitforscher) emanzipierte und mehreren darüber vortrug (vgl. Schabbath 80b, wo dies sogar hinsichtlich der sonst noch geheimer gehaltenen Merkabah-Lehre der Fall ist), so waren es doch immer nur einzelne Sätze aus einem großen Zusammenhange, einzelne Züge eines geschlossenen Gedankenkreises, die man bekannt gab. Der letzte Grund dieser Geheimhaltung lag in der *astralen Natur* dieser mystischen Lehrern [2]; die astralen Gedanken aber waren in

---

Gelehrten, die sich einzeln (allein studierend) mit der Thorah befassen; zudem werden sie auch noch töricht“. — Vgl. Kethuboth 111a (Rabbas Bruder schreibt): „Obwohl du ein großer Gelehrter bist, so gleicht doch der von sich selbst (allein) Lernende nicht dem, der von einem Lehrer lernt“. [1] Darauf geht wohl auch (s. S. 98) der Ausspruch des Rabbi Samuel bar Nachmani (Gen. r., c. 3), daß ihm eine kosmogonische Ansicht, die er mitteilt, heimlich (בלחישה, „flüsternd“) überliefert worden sei.

[2] Auch das Verbot (Mischnah Chagigah l. c.), über den *Inzest* nicht selbdritt (also nur selbander) oder (nach der Gemara) nicht *vor* dreien zu diskutieren (also nur mit zweien), hat vielleicht astralen Hintergrund. Denn der in der Gemara angegebene rein äußerliche Grund, daß, wenn *zwei* vor ihrem Lehrer säßen und dieser mit einem speziell disku-

ihrem vollen Umfange nur einem religiös-gefesteten Kopf und Herzen ungefährlich. Nur bei einem, der theoretisch und praktisch die jüdisch-monotheistische Fassung dieser Doktrinen und ihre heidnisch-polytheistische (oder mindestens dualistische) Form genau auseinander halten konnte, war kein seelischer Schaden zu befürchten. Die grobsinnliche Menge hätte den Unterschied nicht verstanden und praktisch aus dem Mißverständnis die Folge gezogen, sich dem Gestirnkult und in Ver-

---

tiere, der andre auch zuhöre, bei dreien aber die beiden augenblicklich nicht Befragten sich über andres unterhalten und daher später in dieser wichtigen Frage falsche Entscheidungen treffen (Inzesthandlungen für erlaubte erklären) könnten, leuchtet nicht ein; wenn, wie es weiter im Texte heißt, die beiden derzeit Unbeschäftigten auf unzüchtige Gedanken kommen können, so ist das bei dem einen Unbeschäftigten des ersten Falls ebenso leicht möglich, und daß er mehr aufpasse als die zwei, ist unbewiesene Annahme. Wenn der Lehrer nicht auf zwei Unaufmerksame merkt, die noch dazu ihre Unaufmerksamkeit offen zeigen, so kann er es noch weniger bei einem, der im Stillen nicht bei der Sache ist, sondern unzüchtigen Phantasien nachhängt. Zudem können Diskussionen über andre schwere Fleischessünden doch dieselbe böse Wirkung haben; warum ist bei ihnen nicht auch die Zahl auf zwei beschränkt? Wie kommt es ferner, daß die Erörterungen über eine so gemeine Sünde in einem Atem mit den Diskussionen über die sublimsten Geheimnisse des Wesens und Wirkens des heiligen Gottes genannt werden? Woher endlich erklärt sich die auffallende Tatsache, daß der Talmud, der sonst (vgl. Sukkah Anf., Schebuoth Anf. usw.) ständig bei derart zusammengestellten Vorschriften qua vi quave iniuria einen inneren, gedanklichen Zusammenhang zu konstruieren sucht, hier gleich den (in dergleichen nicht minder eifrigen) Kommentaren sich ausschweigt und mit einer rein äußerlichen Assoziation abfindet? Hätten vielleicht doch die Inzestgesetze eine astrale Beziehung gleich den Lehren vom Schöpfungswerk und von der Merkabah? Waren sie etwa die negative Seite einer astralen Lehre, wie die Stern- und Götzendienst-Verbote die negative Seite zur rabbinischen Astrologie bilden? (Chagigah 11 b scheint das 2. Thema der Gemara [אין דורשין בעריות וכו'] etwas Ähnliches anzudeuten, das aber durch die rein äußerliche Erklärung, von der die oben zitierte ein Teil ist, verdrängt wird.) Handelte es sich in jenem positiven Teile etwa um eine jüdisch-monotheistische Veredelung der altorientalisch-astralen Motive von Sonnengott und Venus als Geschwistern und Gatten, Mond als Vater und wiederum Mond-Vater und Sonne-Mutter als Geschwistern und Gatten, männlichem Venusstern (Morgenstern Lucifer) als Sohn, woraus H. Winckler (WAO 40) die merkwürdigen Geschwisterehen der Ptolemäer und sonstiger orientalischen Dynastien erklärt? War jener positive Teil zu עריות etwa eine in der Entwickelung begriffene Sephiroth-Lehre (vgl. meine Kabbalah, Leipzig 1903), die ja in ihrer kabbalistischen Gestalt ein mildes Vater-, feuriges Mutter- und vermittelndes Sohn-Prinzip aufweist, die zu einander in verschiedene Beziehungen treten? Vgl. unten VII. Kap., 1. Merkabah.

bindung damit gar der Tieranbetung und sonstigem Götzendienst zu ergeben. „Die Sünde des goldenen Kalbes“ steht für die Rabbinen noch immer im Hintergrunde als eine Gefahr, zugleich aber auch als Mahnung, „die Ehre des Schöpfers nicht zu verunehren“ (חס על כבוד קונו, Chagigah II 1 fin.). Darum weigerten sich manche von ihnen, selbst andern Rabbinen, deren Würdigkeit sie nicht für erprobt halten konnten, etwas von ihrer Kenntnis und Auffassung des kosmogonischen „Systems“ mitzuteilen. Was je von einem dieser Geheimlehre Kundigen verlautbart wurde, ist von den „draußen Stehenden“ (Chagigah 11 b) eifrig aufgegriffen und uns aufgehoben worden, so daß wir, wenn wir die einzelnen Bruchteile aus der rabbinischen Literatur zusammensuchen, uns immerhin ein Bild davon machen können, um was es sich handelt, jedenfalls mehr wissen, als der neugierige Kaiser Hadrian (jer. Chagigah zu II 1; Gen. r., c. 10) und einige andre damalige Nichtjuden (Gen. r., c. 4 und sonst), die ein paar Brocken aufgeschnappt hatten. Ich kann hier, wo noch so viel andres zur Sprache kommen muß, nur die wesentlichsten Züge geben. Eine Behandlung des ganzen Materials über Maasèh Bereschith und Merkabah etc. würde lehren, daß, wenn einige[1] unter den vielen wohlmeinenden Kritikern meiner „Kabbalah“ es unrichtig fanden, daß ich die jüdische Mystik vor dem 13. Jahrh. bereits als „Kabbalah“ bezeichne, dieser Tadel nicht zutrifft, da sich die meisten kabbalistischen Gedanken bereits bei den Rabbinen des Thalmud und Midrasch in den ersten fünf Jahrhunderten nach Christi Geburt aufweisen lassen[2].

---

1. Frühere Welten.

Obwohl es an der mehrfach zitierten Stelle Chagigah II 1 u. a. auch heißt: „Wer nach dem forscht, was ... vorher gewesen ist, ... dem wäre besser, er wäre nicht zur Welt gekommen“ — so haben sich doch mutige rabbinische Denker nicht abhalten lassen, vom 1. Kapitel der Genesis aus einen kühnen Gedankenflug in die Zeit zu unternehmen, da diese heutige Welt noch nicht erschaffen war. Wenn anderthalb

1) Vgl. Bacher, ThLZ 1904, Nr. 11. 2 Vgl. hierüber und über „vorchristliche“ Spekulationen dieser Art auf jüdischem Boden mein „Im Reiche der Gnosis“, Kap. I.

Jahrtausende später eine Leuchte der okzidentalen Wissenschaft, Leibniz, den Satz aufstellte, unsre Welt sei die beste aller möglichen Welten, so vermißte man bei ihm den Gedanken, daß andre Welten überhaupt möglich waren. Da lebte nun gegen Ende des 3. nachchristlichen Jahrhunderts zu Cäsarea[1] ein Rabbi, Abbahu[2] mit Namen, der da sagte, nicht nur möglich, sondern wirklich seien solche Welten gewesen, doch erst die Schöpfung unsrer Welt habe dem Schöpfer genügt. Genesis r., c. 3 (zu 1, 5) heißt es: „Es ward Abend. ... Rabbi Abahu sagt: ‚Hieraus[3] ist zu schließen. daß Gott Welten schuf und wieder zerstörte, bis er diese Welt schuf. Er sprach: Diese gefällt mir; jene gefielen mir nicht'[4]. Rabbi Pinchas begründete die Meinung des R. Abahu folgendermaßen. Es heißt (Gen. 1, 31): ‚Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und sie da, es war sehr gut' — dies besagt: Diese Welt gefällt mir; jene gefielen mir nicht!" Mit unwesentlichen Änderungen steht dasselbe Gen. r., c. 9 (zu 1, 31), Kohèleth r. zu 3, 11 und Midrasch Thehillim zu ψ 34, 1 (im Hinblick auf Kohèleth 3, 11). An den beiden letztgenannten Stellen und Gen. r., c. 14 (zu 2, 17) wird noch der bedeutsamen Ansicht Ausdruck gegeben, daß diese früheren

---

[1] Cäsarea war bekanntlich der Sitz des Prokonsuls und damals einer der Hauptsitze des palästinischen Christentums (vgl. Bacher, APA II 88), ebenso besaß es eine der berühmtesten rabbinischen Akademien der damaligen Zeit und eine zahlreiche jüdische Bevölkerung. Wie man heute noch behaupten kann, Juden habe es in jener Zeit dort nicht gegeben, ist einfach unerfindlich. [2] „Er vertrat und verteidigte ... das jüdische Volk und die jüdische Lehre in würdiger und wirksamer Weise" (Bacher l. c.). Ideal schön, mit wallendem Bart, hochgewachsen, voll Körperkraft, reich, von edler Geburt und weise (l. c. S. 89), war er für seine Stellung wie geschaffen. [3] Weil es Gen. 1, 5 heißt „Es ward Abend" usw., nicht „Es werde", schließt a. a. O. Rabbi Jehudah bar Rabbi Simeon (Ende d. 3. Jahrh.), daß es schon vorher eine Zeitrechnung gegeben habe. Da aber eine solche nicht für den ewigen Gott, sondern nur für endliche Verhältnisse nötig ist, so schließt R. Abahu weiter, daß es schon vorher, also vor der Schöpfung dieser Welt, müsse Welten gegeben haben. Dagegen sagen „die Rabbinen" (Gen. r., c. 1 (13) nur: „Ein Himmel nach dem andern und eine Erde nach der andern stieg in seinen Gedanken auf" — wie Leibniz. [4] Gen. r., c. 12 (zu 2, 4) sagt Rabbi Isaak ben Marion (3. Jahrh.): „Der gebenedeite Gott rühmt sich gewissermaßen seiner Welt und sagt: ‚Seht die Schöpfung, die ich schuf, und das Gebilde, das ich bildete!' Ihr Schöpfer rühmt sie; wer darf sie tadeln? Ihr Schöpfer preist sie; wer darf daran einen Makel finden? Nein, es ist alles schön und preisenswert". (Ebenso c. 15 und Kohèleth r. zu 2, 12.)

Welten gewissermaßen Vorbereitungen auf das Meisterwerk der jetzigen gewesen seien, wie in ähnlicher Weise alle Geschlechter vor Abraham Vorbereitungen auf diesen Gottesmann gewesen seien. Darin liegt der fast modern anmutende Gedanke, daß jene Schöpfungen keineswegs mißglückte Arbeit, sondern vielmehr untere Stufen eines organischen Fortschritts[1] zu Höherem waren, die, nachdem sie ihren Zweck erfüllt hatten, wieder verschwinden konnten, jenen ephemeren Dienstengeln (für Naturereignisse usw.) gleich, die nach Rab (3. Jahrh., vgl. Chagigah 14a oben) wieder verschwinden, nachdem sie ihrer Aufgabe genügt haben. — Der noch minder entwickelten, unvollkommeneren Natur dieser Welten entsprach die Beschaffenheit ihrer Bewohner; auch sie war mit Anlaß zur Zerstörung jener Schöpfungen. Das ist uns durch Aussprüche von Rabbinen des 2. und 3. Jahrhunderts im Midrasch Thehillim zu ψ 90, 5 überliefert. Ich setze die Stelle wörtlich her, weil sie ein Beispiel für die sowohl in Thalmud und Midrasch, wie besonders von den Kabbalisten geübte Methode der Gematria[2] und des Buchstabenersatzes[3] (Zeruph, vgl. m. Kabbalah, S. 19) bietet. Es heißt:

[1] Gen. r., c. 9 Anf. (vor dem obigen Ausspruche): „Rabbi Thanchuma (4. Jahrh.) eröffnete seinen Vortrag mit (dem Spruche Kohèleth 3, 11:) ‚Er tut alles zu seiner Zeit‘ und sagte: Zu ihrer (richtigen) Zeit ward die Welt erschaffen, und sie war nicht bestimmt, eher geschaffen zu werden“. [2] Trotz Bacher, Exeget. Terminol. I 127 und ThLZ 1904, Nr. 11 bleibe ich dabei, das גימטריא = *γεωμετρία*, nicht = **γραμματεία* ist. Die Alten nannten auch die Rechenkunst „Geometrie“ und lösten sogar arithmetische Aufgaben durch geometrische Anschauung. ג׳ bedeutet zunächst Deutung eines Wortes nach dem Zahlenwert der Buchstaben, nämlich א bis י = 1—10, ל bis ק = 30—100, ר bis ת = 200—400. Nach Bacher l. c. soll es zweitens = Zeruph (s. u.) sein; an unsrer Stelle kommt es in Verbindung mit Z. vor: Buchstaben werden permutiert, um einen bestimmten Zahlenwert zu bekommen. Die Buchstaben und Zahlen haben hier eine ebenso enge Beziehung zu einander, wie die Himmelskörper und die Zahlen ihrer Entfernungen, Umlaufszeiten usw.

[3] Die Schemata für die beiden im Texte erwähnten Permutationsarten אלב׳ם (Albam, ist jünger) und אתב׳ש (Athbasch), so genannt nach der ersten und zweiten Gruppe jedes Schemas, sehen so aus:

אלב׳ם: { אבגדהוזחטיכ / למנסעפצקרשת }

d. h. א kann mit ל vertauscht werden und umgekehrt ל mit א, ebenso ב und מ usw., כ und ת; dies kann entweder mit allen oder mit einigen Buchstaben eines Wortes geschehen; noch üblicher ist:

אתב׳ש: { אבגדהוזחטיכ / תשרקצפעסנמל }

„Du lässest sie dahinströmen, ein Schlaf werden sie. Das sind die 974 Geschlechter, die der Schöpfung der Welt vorangingen, aber hinweggeschwemmt wurden, da sie übel waren. R. Jochanan (3. Jahrh.) sagte: Warum ist das ב in בראשית besonders groß?[1] Weil es für zwei ב [2 × ב = 2 × 2] gelten soll, um die Zahl 4 darzustellen. Das Wort בראשית hat nämlich den Zahlenwert 974.“ Wieso? ר, ש und ת [200 + 300 + 400] betragen zusammen 900, das א wird durch Permutation אלב'ם zu ל = 30, das י durch Permutation אתב'ש zu מ = 40, das doppelt große ב ist = 4, macht zusammen 974. „Und danach[2] schuf Gott Himmel und Erde. Was bedeutet זרמתם [du lässest sie hinströmen]? Rabbi Jochanan sagte: Die Menschen (jener 974 Generationen) waren widersetzlich, flüchtig.“ [Nun folgen noch ähnliche Deutungen von R. Simeon ben Lakisch (3. Jahrh.) und Rabbi (Jehudah, um 200) über זרמתם usw.] — Wie alles in der Welt (laut Chagigah 15a)[3], so hat übrigens auch diese Anschauung ihr Gegenstück; denn Chagigah 13b/14a sagt Rabbi Simeon der Fromme: „Die verdrängt wurden, ehe es Zeit war, und der Strom wusch ihren Grund fort (Hiob 22, 16), ... das sind die 974 Generationen, die sich vorgedrängt hatten, um vor der Weltschöpfung erschaffen zu werden; doch sie wurden es nicht, vielmehr verteilte sie Gott auf die späteren Generationen; das sind (dann) die Frechen einer Generation“. Auch diese[4] Fassung, die auf

---

d. h. א = ת, ת = א; ב = ש, ש = ב usw. bis כ = ל, ל = כ. — Auch bei diesen beiden Schematen haben wir den Gedanken der Entsprechung des Oberen und Unteren! Schon der Prophet Jeremias (25, 26) wendet אתב"ש an, indem er den König von Babel ששך (Scheschach) nennt, was so dem בבל entspricht (ש = ב; ך, כ = ל).

[1] Das ב ist natürlich lediglich als Initiale jenes Anfangswortes der Bibel größer geschrieben; aber die Rabbinen, die selbst Strichelchen an den Buchstaben ausdeuten (vgl. m. Jesus und die Rabbinen, S. 29), sehen in der größeren Schreibung eine geheime Beziehung.

[2] Nämlich „Himmel und Erde“ folgt im Schöpfungsbericht auf „Am Anfang“ (בראשית) = den 974 Generationen; diese waren also, schließt R. Jochanan, vor Himmel und Erde da.

[3] „Rabbi Meïr sagte: Zu allem, was der gebenedeite Gott schuf, hat er ein Gegenstück geschaffen: Er schuf Berge und schuf Hügel, er schuf stehende und schuf fließende Gewässer. ... Rabbi Akiba (Meïrs Lehrer) sagte: Er schuf Gerechte und schuf Frevler, er schuf den Garten Eden und schuf die Hölle.“

[4] Dem Autor nach ist sie früher als obige, da Simeon ein Thannait war (Bacher, ABA 77). Es sieht aber so aus, als sei diese künstlichere Annahme gemacht, um jene andre Ansicht von früheren Weltenschöpfungen zu beseitigen. Diese müßte demnach

die Annahme früherer Welten verzichtet, hat astralen Grundzug. Will man nicht den Unsinn annehmen, daß Generationen, die noch gar nicht geschaffen sind, schon handeln, so muß man an himmlische Ferwers der Angehörigen dieser Generationen denken, die schon im Himmel so unbescheiden waren, wie später die von ihnen repräsentierten Frechen auf Erden.

Der babylonische Astralmythos kennt nicht sowohl untergegangene frühere Welten, als vielmehr verflossene Weltzeitalter, die sich (je nach der Lage des Frühlingspunktes in einem bestimmten Sternbilde) als Zwillings-, Stier-, Widder-Zeitalter darstellen und mit Kalenderreformen verknüpft sind, die wiederum „in das politische und religiöse Leben gleich Reformationen eingegriffen haben" (Jeremias, ATAO[2] 36 ff., 62 ff. u. ö.). Darin liegt nur ein relativer Unterschied von der rabbinischen Anschauung. Denn ganz abgesehen davon, daß das hebräische עולם (Welt) auch „Äon, Ära" bezeichnen kann[1], sahen wir ja, daß diese „Welten" Vorstufen der jetzigen Entwickelung darstellen, gleichwie die verflossenen Weltzeitalter Vorstufen des jetzigen sind[2], und umgekehrt zeigt jedes babylonische Weltzeitalter infolge der astralen Umgestaltung alles Früheren gewissermaßen einen „neuen Himmel" und dementsprechend eine „neue Erde", so daß man es als eine „neue Welt" ansehen kann. [Vgl. ATAO[2] 27, wo Marduk die „Standörter der großen Götter macht", die Tierkreisbilder einsetzt, das Jahr und dessen astrale Einteilung bestimmt, die Sonnenauf- und Untergangspunkte, sowie den Nibirupunkt (Nord-

---

auch schon in die thannaitische Zeit (1.—2. Jahrh.) gesetzt werden. Bacher erwähnt auch mit Recht Simeons des Frommen Neigung zum Mystischen, wodurch seine Annahme von himmlischen Repräsentanten (Ferwers, s. o. S. 44) noch ungeschaffener Menschen sich leicht erklärt.

[1] עוֹלָם הַזֶּה und עוֹלָם הַבָּא (diese und jene Welt) heißen im N.T.: *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*; bei Luther: dieses Leben, das ewige Leben.

[2] Die griechisch-römische Ansicht von der fortschreitenden Verschlechterung der Weltzeitalter (goldenes, silbernes, ehernes, eisernes; vgl. auch Horaz, Od. III, 6, 46 ff.: Aetas parentum etc.) liegt den Rabbinen wenigstens (und auch den Babyloniern) ebenso fern wie im allgemeinen die indisch-griechische Vorstellung, daß das jetzige Leben Strafe für vorweltliche Verschuldung der Seele sei, obwohl die S. 85 erwähnte Ansicht von den 974 vorwitzigen Ferwers einen schwachen Anklang hieran enthält. Für solchen prinzipiellen Pessimismus der allgemeinen Weltanschauung ist das rabbinische Bewußtsein von dem kategorischen Imperativ sittlich-religiöser Fortentwickelung und der (diesem Soll entsprechenden) Möglichkeit einer solchen viel zu kräftig.

punkt der Ekliptik) fixiert usw., auch ATAO[2] 103, wo Marduk dem Monde und der Sonne ihre Funktionen zuerteilt. — Die Vorstellung ist hier die von einem neuen Zeitalter, die Darstellung aber von der einer neuen Weltschöpfung nur so wenig verschieden, daß bei ihrer Fortpflanzung in andere Sprachen, Lande und Zeiten der geringe Unterschied leicht verschwand.]

---

2. Viele Welten.

Schon der eben erörterte Gedanke der Rabbinen, daß dem jetzigen Weltsystem allbereits ähnliche Schöpfungen vorangegangen und wieder vergangen seien, will sich gar nicht fügen zu dem Dogma unsrer evolutionistischen Religionsgeschichtler von den „naiven“ kosmischen Vorstellungen des Altertums; er mutet uns vielmehr so ungemein modern an, daß — wenn wir nicht erst selbst seit ziemlich kurzer Zeit das Bewußtsein hätten, unsre Teleskope zeigten uns noch Sterne und Sternsysteme, die schon seit Jahrhunderten zerstoben sein können — unsre Quellenscheider sicherlich schnell bei der Hand wären, Interpolationen und ähnliches Gute zu konstatieren. Noch mehr erstaunen wir, wenn wir lesen — oder gesagt bekommen — wie ein schon vor 1600 Jahren verstorbener Rabbi aus seiner Thorah eine kosmische Anschauung entnimmt, die wir mit Stolz als eine bahnbrechende Errungenschaft neuzeitlicher astronomischer Forschung zu betrachten gewöhnt sind. Ich meine die Vorstellung, daß außer unsrer „Welt“ (wir sagen: unserm Sonnensystem) noch eine Anzahl ähnlicher „Welten“ (Sternsysteme) gegenwärtig existiere! Der Mann lebte in Lydda zur Zeit des Kaisers Julianus Apostata und hieß Rabbi Acha, ein sehr fruchtbarer Amoräer und Aggadist[1]. An zwei Stellen des Midrasch (Schir rabba zu 1, 9 und Midrasch Thehillim zu

---

[1] Vgl. Bacher, APA III 106—160, der u. a. (S. 111 ff.) mit Recht annimmt, daß R. Acha Julians bekannten (aber gescheiterten) Plan, den Tempel zu Jerusalem wieder aufzuerbauen, gebilligt habe. Nur sollte B. nicht diese Ansicht von den jetzt noch bestehenden vielen Welten S. 158[4] mit der eben berichteten von den vergangenen vielen Welten gleichsetzen.

ψ 18, 15) ist seine Ansicht überliefert. Ich gebe sie in der zweiten[1], genaueren Fassung: „Einmal (ψ 18, 11) sagt die Schrift: ‚Er schwebt auf den Fittichen des Windes'; ein andermal aber (2. Sam. 22, 11) sagt die Schrift: ‚Er zeigt sich[2] auf den Fittichen des Windes'. Hieraus lernst du, daß er (Gott) viele Welten [עולמות הרבה] hat und auf Fittichen der Kerubim[3] schwebend dahinfährt, um sich ihnen (allen einzeln) zu zeigen". — Diese Idee[4] hat m. W. schlechterdings keine Quelle oder Parallele in der altorientalischen oder überhaupt der antiken Weltanschauung, wenigstens nicht in dieser kosmischen Form. Die altorientalischen und homerischen Götter bereisen wohl einzeln oder in Gesellschaft die Erde und speziell ihre verschiedenen Kultstätten oder bewegen sich durch den Himmelsraum; aber sie bleiben immer in der „Welt", über die hinaus sie keine andre haben und kennen. Nur eine sehr schwache Ähnlichkeit könnte man darin finden, daß im babylonischen Astralsystem nach einer Kalenderreform (bei Eintritt eines neuen Astralzeitalters) noch Bestandteile des früheren Systems sich forterhalten, also noch „frühere Welten" fortbestehen. Das ist aber eine künstliche moderne Deutung, die nicht aufkommen kann gegen diese grandiose Anschaulichkeit des rabbinischen Bildes!

Immerhin möchte ich nicht unterlassen, zu betonen, daß dieser große Gedanke zwar im Midrasch ohne Widerspruch — und das will bei den Rabbinen schon etwas heißen — aufgenommen wird, jedoch ebenso wie bei uns von erheblichem Einflusse auf die allgemein verbreitete Vorstellung vom Weltsystem nicht gewesen ist[5]. Die Bedeutung jener Idee von dem Vorhandensein zahlreicher Welten außerhalb unsers

---

[1] Nach deren Kontexte könnte es übrigens scheinen, als stamme der Ausspruch von dem noch etwas früheren Rabbi Chanina bar Papa und R. Acha sei nur dessen Tradent. Auch sonst werden Chaninas und anderer Früherer Aussprüche dem R. Acha zugeschrieben (Bacher l. c. 110[4]). [2] Dies drückt eine Bewegung aus, das Schweben jedoch einen ruhigen Zustand. Beides sucht unser Autor durch seine Deutung auszugleichen. [3] V. 15, zu dem der Ausspruch mitgeteilt ist, heißt es: Gott bestieg einen Kerub. [4] Nämlich die des Bereisens vieler verschiedenen Welten. Das bloße Schweben oder „Reiten" der Gottheit auf einem Flügelwesen findet sich nicht nur im Babylonischen (vgl. ATAO zu Ez. 1), Assyrischen, Iranischen usw., sondern auch in der griechischen Mythologie. [5] Allerdings dient Gen. r., c. 1 (13) diese Vorstellung dem Rabbi Jose aus Galilaea (2. Jahrh.) dazu, Jes. 65, 17: „Ich schaffe neue Himmel" usw. in Einklang zu bringen mit der rabbinischen Theorie,

Kosmos liegt für die Rabbinen in dem Bilde des unendlichen Umfanges der Schöpfer- und Regierungs-Tätigkeit Gottes, für uns in der Erkenntnis, daß bei dem orientalischen Denker „der Adlergedanke sein Gefieder“ nicht so leicht „niedersenkt“ und „die kühne Seglerin Phantasie“ auch angesichts von schier Unendlichem und Unbegreiflichem kein „mutloses Anker wirft“ (Schiller). Im allgemeinen aber lieben es die Rabbinen, mit bestimmten und bestimmbaren Größen zu rechnen, und wo die Erfahrung, die Überlieferung und das eigene Denken nicht ausreicht, da gibt die heilige Thorah Auskunft, wenn man nur auf rechte Weise in ihr forscht. Ist sie doch das dem Erdenmenschen übergebene Dokument des göttlichen Schöpfungs- und Weltplans! (Vgl. Kap. I.)

---

3. Zum Sechstagewerk.

Nach dem Prolog zum Faust vermag keiner von den Engeln die unbegreiflich hohen Werke der Weltschöpfung zu ergründen. Die Rabbinen, die das Bewußtsein haben, daß der Mensch durch seinen gottentstammten, denkenden Geist noch über den gewaltigen Naturwesen der Engel stehe, greifen zum göttlichen Offenbarungswort, zur Thorah, und finden hier dem forschenden Geiste auch diese hohen Geheimnisse enthüllt. Was das erste Kapitel der Genesis noch unerklärt läßt, dazu hat Gott an andern Stellen seiner heiligen Schrift die Erläuterung gegeben; vgl. Gen. r., c. 1 (6): „Rabbi Jehudah bar Simon (4. Jahrh.) sagt: Vom Beginn (des Berichts von) seiner Weltschöpfung hat er das Verborgene enthüllt. Denn (Gen. 1, 1) heißt es ohne nähere Erläuterung: ‚Am Anfang schuf Gott den Himmel‘. Wo hat er es alsdann erläutert? (In der Stelle Jes. 40, 22:) ‚Der den Himmel ausdehnte wie ein dünnes Fell‘. (Weiter heißt es) ohne nähere Erläuterung ‚und die Erde‘. Wo hat er es alsdann erläutert? (Hiob

---

daß Gott nach dem 6. Schöpfungstage nichts Neues mehr geschaffen habe. Er sagt, diese neuen Himmel (שמים als Plural gefaßt) und ebenso die jedesmal entsprechende neue Erde seien „vor den sechs Schöpfungstagen geschaffen worden“, und beweist dies aus Jes. 66, 22, wo der bestimmte Artikel (die Himmel, die neuen, die Erde, die neue) auf bereits Vorhandenes hinweise. — Vgl. oben S. 25 f., 71 f.

37, 6:) ‚Denn er spricht zum Schnee[1]: Werde Erde‘. (Ferner heißt es) ohne nähere Erläuterung: ‚Und Gott sprach: Es werde Licht‘. Wo hat er es alsdann erläutert? (In ψ 104, 2:) ‚Licht ist dein Kleid, das du anhast‘!“

Diese Erläuterungen und die durch sie gewährte richtige und geschulte Auslegungsmethode sichern vor falscher Auslegung des Schöpfungsberichts, insonderheit vor der Hauptgefahr, vor einer dem strengen Monotheismus widerstreitenden Auffassung, wie sie die heidnischen Kosmogonien nahelegen (im bewußten Gegensatz zu denen übrigens schon der mosaische Schöpfungsbericht selbst tatsächlich geschrieben bezw. geformt ist). Aus ihren Religionsgesprächen mit „Ketzern“ kannten die Rabbinen ganz genau diese gefährlichen Ansichten, von denen die gefährlichste war, daß Gott die Welt nicht allein geschaffen, sondern Helfer dabei gehabt habe, denen daher eigentlich die Mitherrschaft über die Welt zukomme. Gegen eine solche Verteilung der drei Teile des astralen (und seines Abbildes, des irdischen) Kosmos an drei verschiedene Gottheiten, wie wir sie im babylonischeu Mythos finden — der den Nordhimmel an Anu, den Südhimmel (oder Himmelsozean) an Ea, das himmlische „Land“ (den Tierkreis) und dessen Abbild, die Erde, an Bel, den „Herrn der Länder“, verteilt — scheint sich die folgende Stelle zu richten. Gen. r., c. 1 (3) zu 1, 1: „Rabbi Luliani bar Tabrai berichtet als Ausspruch des Rabbi Isaak: . . . Rabbi Jochanan und Rabbi Chanina (3. Jahrh.) stimmen darin überein, daß am ersten Tage (Dienst-) Engel nicht geschaffen wurden, damit man nicht sage, Michael habe die Südseite des Himmelsgewölbes ausgedehnt und Gabriel die Nordseite[2], während Gott in der Mitte gemessen [gewirkt] habe; vielmehr (es war so), wie es (Jes. 44, 24) heißt: ‚Ich, der Herr (bin es), der alles erschaffen, der allein die Himmel ausgespannt und die Erde ausgebreitet hat aus eigener Macht (מאתי)‘. [Lies:] מי אתי ‚Wer mit mir?‘ steht da, (d. h.) Wer gesellte sich zu mir bei der Weltschöpfung? [Niemand.] Gewöhnlich rühmt sich ein König von Fleisch und Blut seiner Umgebung und die Großen seiner Umgebung rühmen sich mit ihm. Weswegen? Weil sie ihm seine Last tragen helfen. Der heilige Gott da-

[1] Vgl. unten S. 94! [2] Vgl. über die mandäische (südbabylonische) Parallele hierzu mein „Im Reiche der Gnosis“, S. 12 und 35.

gegen, (bei ihm ist's) nicht also. Er allein erschuf seine Welt, er allein verherrlichte sich in seiner Welt". — Gen. r., c. 3 (8) zu 1, 5: „Rabbi Judan (4. Jahrh.) sagt, daß an diesem (ersten Schöpfungstage) der heilige Gott allein in seiner Welt (tätig) war". Allein ist hier mit יחיד wiedergegeben in Anspielung auf יום אחד (Tag einer, Gen. 1, 5, statt יום הראשון, der erste Tag), was gedeutet wird als „Tag des Einzigen". Alsdann folgt eine Wiederholung des oben aus Gen. r., c. 1 Zitierten.

Gegen die (auch in babylonischen Schöpfungsberichten sich findenden, vgl. ATAO) heidnisch-orientalischen Vorstellungen, daß eine Mehrzahl von „Göttern" die Welt geschaffen, wofür besonders der Plural אלהים und (Gen. 1, 26) „Lasset uns Menschen machen" geltend gemacht wurde, polemisieren die Rabbinen immer und immer wieder auf das Energischste in den zahlreichen hierauf bezüglichen Disputationen mit Ketzern (z. B. Gen. r., c. 8; vgl. auch oben S. 67 Anm.), indem sie vornehmlich geltend machen, daß das Verbum bei אלהים doch hier stets im Singular stehe (ויאמר, ברא usw.) und (z. B. kurz vor beiden obigen Zitaten) beweisen, daß Gott „Lasset uns" zu den Engeln spreche, mit denen er sich berate (s. o. S. 60 und 67), die er übrigens — und das ist die Überleitung zum Beweise seines alleinigen Schöpfertums — erst kurz vorher selbst geschaffen habe, am 2. oder am 5. Tage[1].

Besonders polemisieren die Rabbinen gegen eine offenbar altorientalisch-babylonisch beeinflußte Auffassung der Schöpfungsgeschichte, die den Schöpfungsbericht so deuten möchte, als ob dastände: „Am Anfang war Thohu[2] und Bohu und Finsternis auf dem Antlitz der Thehom, und die Ruach schwebte über dem Urgewässer[3], und es ward Licht, und ein Gott schied (oder Götter schieden) das Licht von der Finsternis ... und machte eine (kosmische) Veste[4] zwischen den unteren und

[1] Für den 2. Tag wird angeführt: Es heiße (ψ 104, 3 f.): „Er wölbt seine Söller mit Wasser" (was am 2. Tage geschah) „und macht zu seinen Boten Geister" (was also auch damals geschah). Für den 5. Tag: Es heiße (Gen. 1, 20): „Und Geflügel fliege (יעופף) über die Erde" (was am 5. Tage geschah), ebenso auch (Jes. 6, 2): „Mit zweien flog (יעופף) er". Das gleiche Wort deute auf die gleiche Zeit. [2] Thehôm, Tiâmat usw. Vgl. Tiâmat und Apsû, ATAO[2] 132 f. (1. Tafel des Epos Enuma Elisch), 66 ff. [3] Mummu, der Sohn des Apsû (Himmelsozeans), ATAO[2] l. c. Im Babylonischen ist dann noch die Theogonie eingeschoben; die Gen. 1, 2 vielleicht durch רוח ersetzt ist. [4] Die kosmische Veste ist der Tier-

oberen (kosmischen) Gewässern". So heißt es Gen. r., c. 1 (9): „Ein Philosoph fragte den Rabban Gamliel (1./2. Jahrh.) und sprach zu ihm: Euer Gott mag ein großer Baumeister (Demiurg) sein, aber er fand gute Materialien vor, die ihm zustatten kamen. Dieser erwiderte: Was für welche denn? Jener sagte: Thohu und Bohu, Finsternis, Gewässer, Ruach und Thehôm [a. L.: Thehumoth, plur.!]. Dieser erwiderte: Von allen heißt es, daß sie geschaffen; von Thohu und Bohu (steht Jes. 45, 7): ‚Frieden machend und Übles schaffend'; von der Finsternis (ibid.): ‚Hervorbringend Licht und Finsternis schaffend'; vom Wasser (ψ 148, 4): ‚Lobet ihn, Himmel der Himmel, und ihr Wasser droben am Himmel' — warum? ‚Er gebeut, und sie sind geschaffen' (v. 5); von der Ruach (Amos 4, 13): ‚Siehe, der Berge gemacht und Ruach [Wind] erschaffen hat'; von den Thehumoth (Prov. 8, 24): ‚Als die Thehumoth [Tiefen] noch nicht waren, bin ich [die göttliche Weisheit] bereitet gewesen[1]'!" Also kein uranfängliches Chaos als vorgefundenes Schöpfungsmaterial, keine einem Demiurgen schon zu Gebote stehende ὕλη, sondern alles erst von dem einen Gotte geschaffen! — Ähnliche Abweisungen heidnischer altorientalischer Vorstellungen finden sich ungemein häufig. Ich nenne nur einige der hauptsächlichsten, so z. B. die, daß „Himmel und Erde" göttliche Wesen (Demiurgen, dem oberen und unteren Teile des Kosmos entsprechend, wie oben Gabriel und Michael) gewesen seien, die Gott bei der Schöpfung mitgeholfen hätten. Für die rabbinische Ausdeutung von Gen. 1 lag die Gefahr dieser Auffassung um so näher, als man (überzeugt, daß kein Wort der Thorah bedeutungslos sei) die „Nota accusativi" את nach dem Vorgange des Nahum aus Gimso (Thaanith 21 a) oder laut andrer Überlieferung (jer. Berachoth zu IX 5, vgl. Pesachim 52 b) des Rabbi Akiba in der Bedeutung von את = „mit" nahm, Gen. 1, 1 also den Sinn herauslesen konnte: „Am Anfang schuf Gott (war G. schöpferisch tätig in Gemeinschaft)

---

kreis, der eigentlich dem Erdenrund entspricht. In der tellurischen Auffassung von Gen. 1 ist daraus das Himmelsgewölbe geworden. Diese Verwechselung ruft bei den Rabbinen fortwährend Schwierigkeiten und Konfusionen hervor. Vgl. unt. Kap. III und VIII. Licht und obere Gewässer stellen den nördlichen Himmelsbereich, Finsternis und untere Gewässer den Südhimmel dar, der zugleich Himmelsozean (Tiefe) und Unterwelt in kosmischem Sinne ist. [1] Der Prov. l. c. stehende Plural wohl wegen des Anklangs von Thehumoth an Thohu hierher bezogen.

mit dem Himmel und der Erde!“ In Gen. r., c. 1 (14) weist R. Ismael den R. Akiba selbst auf die Deutung dieses Verses im Sinne Nahums fragend hin, worauf Akiba sagt, das את [sei hier Nota accusativi und] sei nötig; denn sonst „würden wir denken, Himmel und Erde seien Gottheiten“ (הייכו אומרים אף שמים וארץ אלוהות). — Ferner ist Megillah 9 a, an der bekannten Stelle über die LXX, berichtet, diese Übersetzer hätten für Ptolemäus Gen. 1, 1 so übersetzt, als stände dort die Wortfolge אלהים ברא בראשית את השמים ואת הארץ (Elohim bara bereschith eth ha-schamajim we-eth ha-arez, statt: Bereschith bara elohim etc.)[1], weil sonst der Ägypter und andre den Vers so auffassen könnten: „Bereschith schuf Gott (Accusativ) samt dem Himmel und samt der Erde“, also Bereschith für das Urwesen halten würden, etwa für den „ältesten der Götter“ Nun (das Urgewässer) oder für den Vater der Götter und Menschen sowie ersten Gott und Weltschöpfer Amon usw., vgl. ATAO[2] 144 ff.

Indessen ganz sind solche altorientalischen Züge auch in der Schöpfungsansicht der Rabbinen nicht verschwunden, nur mit dem monotheistischen Prinzipe des Judentums in Einklang gebracht. So sagt Gen. r., c. 1 (5; ed. Theodor p. 3) laut Bericht des R. Huna der Rabbi Bar Kappara (3. Jahrh.): „Wenn das Wort nicht geschrieben stände (Gen. 1, 1), dürfte man es nicht sagen: ‚Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde‘; woraus denn? Aus (dem, was im folgenden erwähnt ist): ‚Und die Erde war Thohu und Bohu‘!“. Er meint also, der Gedanke, die Erde (Welt) sei aus einem Chaos hervorgegangen, könne leicht zu Irrlehren verleiten, wenn man ihn nicht nach richtiger Auslegung der Thorah auffasse, daß nämlich Gott auch das Thohu wa-Bohu geschaffen habe. In diesem Sinne faßt R. Huna bar Kappara diesen Ausspruch (l. c., kurz vorher) und bedroht denjenigen mit allem Bösen, der da stolz spreche, die Welt sei mittels Thohu und Bohu geschaffen, und damit Gottes Majestät verletze. — Gen. r.,

---

[1] Nach derselben Stelle übersetzten sie aus gleichem Grunde Gen. 1, 26: „Ich will einen Menschen im Ebenbilde und in der Ähnlichkeit“; 11, 7: „Ich will hinabfahren“; ferner merzten sie in Deut. 4, 19, diesem bekannten astrologisch klingenden Verse [s. o. S. 41], die Gefahr solcher Auffassung aus, indem sie statt: „(die Gestirne,) die der Herr dein Gott allen (Heiden-)Völkern zuerteilt hat“ übersetzten: „die der Herr dein Gott bestimmt hat, alle Völker zu erleuchten“.

c. 2 Anf. überliefern Rabbi Abahu (3. Jahrh.) und Rabbi Jehudah bar R. Simon (4. Jahrh.) die Ansicht, die Erde habe anmaßend gelärmt und geschrieen: „Die Oberen und die Unteren sind mit mir zugleich geschaffen worden“, und suchen dies gequält auf Himmel und Erde zu deuten. In Wahrheit liegt hier die Anschauung vor, daß die drei kosmischen Weltabteilungen zugleich geschaffen worden seien. Bei der Beziehung auf die tellurische Dreiheit von Erdhimmel, Erde und Hölle mußte die Hölle eliminiert werden, weil sie ja nach rabbinischer Ansicht (s. o. S. 35) erst später erschaffen sein sollte. — Nach jer. Chagigah II 77 a[1] sagte der bereits erwähnte Rabbi Jehudah bar Simon (im Jeruschalmi R. J. bar Pasi genannt; beides ist identisch) in Beziehung auf Gen. 1, 2: „Im Anfange war die Welt W a s s e r in W a s s e r“. Was gemeint ist, leuchtet ja ein; der sonderbare Ausdruck aber klingt wirklich merkwürdig an die Stelle im Anfang des babylonischen Schöpfungs-Epos Enuma Elisch an (Tafel I; vgl. ATAO[2] 132): „Ihre (der Welt) Erzeuger Mummu und Tiâmat[2] vereinigten ihre Wasser in eines“ — obgleich natürlich der Rabbi sein Schlagwort dahin auffaßt, daß Gott das „Wasser in Wasser“ g e s c h a f f e n habe, worauf er (wie oben S. 90) im Sinne des biblischen Neptunismus weiter erklärt, Gott habe das Wasser zu Schnee werden lassen (ψ 147, 16), den Schnee zu Erde (Hiob 37, 6), und fortfährt, die Erde ruhe auf Wasser (ψ 136, 6) — worüber S. 103 zu vergleichen ist. Seine weiteren Ausführungen[3] beruhen einfach auf konkordanzmäßigen Allegierungen von noch weitergehendem „Beruhen“. — Der seit der Kontroverse Hillels und Schammais bis ins 4. Jahrhundert fortlaufende Streit, ob Himmel oder Erde zu-

---

[1] Fast wörtlich so auch 2. Petr. 3, 4 f.: . . . *ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως . . . ὅτι οἱ οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι καὶ ἡ γῆ ἐξ ὕδατος δι' ὕδατος συνεστῶσα.*

[2] מַיִם und תְּהוֹם. Nach JEREMIAS l. c. wäre für Mummu hier Apsû (Himmelsozean) zu setzen; für unsern Zweck ändert das nichts. — Vgl. übrigens auch den noch weiter erwähnten Text des British Museum, Z. 10: „Die Länder allesamt waren tâmtu“ [= tiâmat, thehôm]; Z 11: „Das (spätere) Inselfestland war noch Wasserfluß“. [3] Das Wasser ruhe auf Bergen (ψ 104, 6), diese auf dem Winde (Amos 4, 13), dieser auf dem Sturme (ψ 148, 8), dieser ruhe wie ein Amulet am Arme (der Allmacht) Gottes (Deut. 33, 27); vgl. BACHER, APA III 218 und AgT, I 17. — Es erinnert dies an die schon von dem engl. Philosophen Locke spöttelnd erwähnte, angeblich indische Vorstellung von dem Ruhen der Erde auf Säulen, die wieder auf einer Schildkröte ruhten usw.

gleich geschaffen, oder welches von beiden vor dem andern, scheint mir in letzter Linie (wenn er sich auch zunächst nur als exegetische Differenz von Gen. 1, 1 ff. gibt) auf verschiedenartigen altorientalischen Anschauungen zu beruhen, wie ja auch die beiden von Jeremias mitgeteilten babylonischen „Schöpfungsberichte" Verschiedenes bieten, indem z. B. in Enuma Elisch (Tafel IV; ATAO² 136) die drei kosmischen Bereiche annähernd gleichzeitig geschaffen werden, während in dem Texte des British Museum (Cuneif. Texts XIII 35 ff.; ATAO² 129 f.) fast nur von der Erdschöpfung die Rede ist.

Was die Entstehung des festen Erdlandes (des „Trockenen" in Gen. 1, 9) betrifft, so bietet der Midrasch eine sehr interessante Parallele zu dem Berichte im eben genannten Texte des Br. M. Dort heißt es Z. 17 (ATAO² 131): „Marduk fügte ein Rohrgeflecht auf der Fläche des Wassers zusammen; (18) Erdmasse machte er, schüttete sie mit dem Rohrgeflecht zusammen [auf das R.?]; ... (31) Der Herr Marduk füllte auf der Fläche des Rohrgeflechts eine Plattform auf, (32) indem er [eine Mischung?] von Rohr und Erdmasse machte, (33) eine [Insel?] ließ er entstehen". Ganz dem entsprechend heißt es Exodus r., c. 13 Anf.: „Abnymus (Eunomos) der Weber fragte unsre Rabbinen: Wie wurde die Erde anfänglich erschaffen? Sie antworteten: In diesen Dingen weiß (von uns) niemand Genaues; indessen gehe zu Abba Joseph, dem Werkmeister; [A. geht zu diesem; ohne von seinem Baugerüst zu steigen,] antwortete der Werkmeister: Der gebenedeite Gott nahm Staub [Erde] unter dem Throne der Herrlichkeit hervor (s. o. S. 14) und warf den Staub auf das Wasser. So wurde die Erde; aus den kleinen Schollen [festen Klümpchen] aber, die unter dem Staube waren, wurden die Berge und Hügel, wie es heißt (Hiob 38, 38): Wenn der Staub zum Gußwerk sich ergießt und die Schollen an einander kleben." — Ganz ähnlich wird im babylonischen Thalmud (Schabbath 56 b, Sanhedrin 21 b) geschildert, wie Gott zur Strafe für Salomos verderbliche Ehe mit der ägyptischen Königstochter durch den Engel Gabriel die Tiberinsel gründen läßt, auf deren Boden sich dann das römische Reich, diese Gottesgeißel für Israel, entwickelte. Nach der ersten Quelle berichtet Rabbi Jehudah als Ausspruch Samuels, nach der zweiten Rabbi Isaak (beide im 3. Jahrh.): „Zu der Stunde, da Salomo die Tochter des Pharao heiratete, stieg (der Engel)

Gabriel herab und steckte ein Rohr (קנה) ins Meer und ließ hervorgehen (העלה) eine Sandbank, und auf dieser ward (später) erbaut eine große Stadt, die in Rom ist" (שברומי) — gemeint ist die Tiberinsel; im Münchener Mskr. heißt es: „die große Stadt Rom" (כרך גדול של רומי).

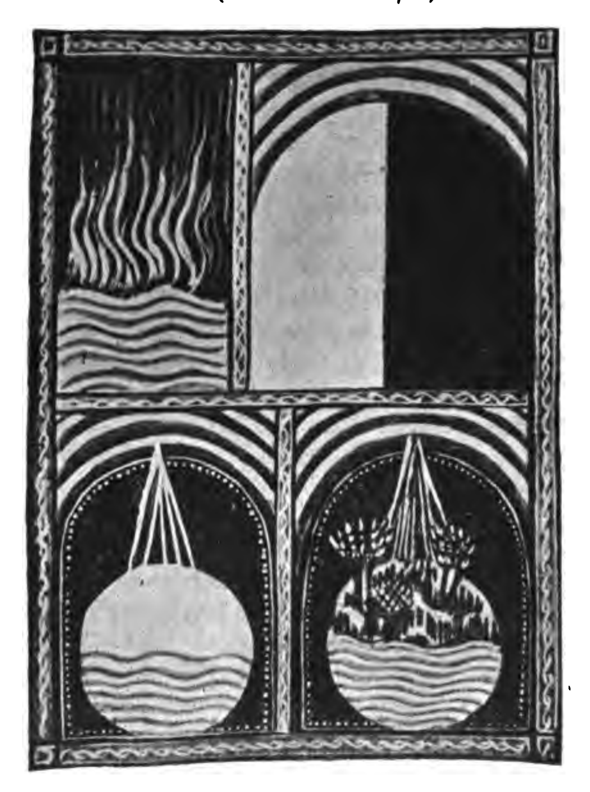


Abb. 6. Jüdische Darstellung der Schöpfungswerke.
(Aus der Serajewo Haggadah.)

Auch hinsichtlich der Lichtschöpfung findet sich im Midrasch ganz deutlich ein Anklang an altorientalische Vorstellungen, wodurch das von Jeremias (ATAO² 163) Gesagte[1]

[1] „Daß Marduk der Lichtspender ist, gewinnt eine besondere Bedeutung, wenn man bedenkt, daß dieser Marduk der Demiurg ist. .... Auch an die biblische Lichtschöpfung, die der Sonne vorangeht, scheint sich, wenigstens nach späterer Anschauung, eine Vorstellung von einem Schöpfungsvermittler angeschlossen zu haben. ... Im 104. Psalm ... wird der erste Schöpfungsakt mit den Worten angedeutet: „der sich in Licht

bestätigt wird. Es heißt nämlich Gen. r., c. 3 gegen Anfang (und ähnlich in den Parallelstellen Lev. r., c. 31; Pesiktha 145 b; Midrasch Thehillim zu ψ 104, 5; Thanchuma ויקהל gegen Anf.; Thanchuma B. ויקהל 7; Exod. r., c. 50 Anf., vgl. Bacher, APA I 120) folgendermaßen: Rabbi Simeon ben Jehozadak

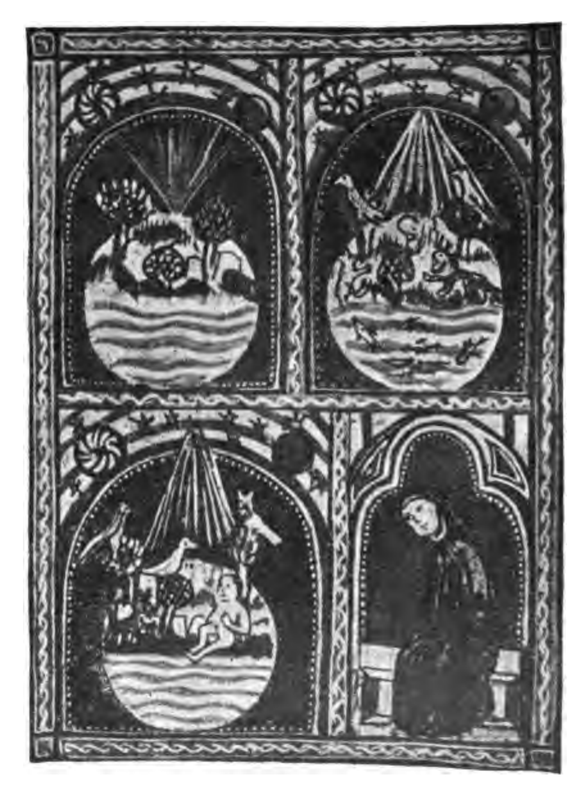


Abb. 7. Jüdische Darstellung der Schöpfungswerke.
(Aus der Serajewo Haggadah.)

fragte den Rabbi Samuel bar Nachmani (3. Jahrh.): ‚Da ich gehört habe, daß du ein Aggadist bist, so sage mir: Woher ward das Licht erschaffen?‘ Er erwiderte: ‚Der gebenedeite Gott hüllte sich in das Licht wie in ein Gewand [1], und der

hüllt, wie in einen Mantel“, und im Prolog des Johannesevangeliums, der absichtlich an 1. Mos. 1 anknüpft, . . . wird das Leben des Logos als das Licht charakterisiert, das von jeher alle göttliche Schöpfung durchwaltet“.

[1] Deut. r., c. 2 fin. konstatiert R. Samuel b. Nachman zehn Gewänder Gottes: Zwei in Hiob 29, 14 (Gerechtigkeit zog ich an, und

Glanz seiner Herrlichkeit strahlte von einem Ende der Welt zum andern'. Dies sagte er ihm flüsternd. Jener sprach zu ihm: ,Das ist doch ganz biblisch (laut ψ 104, 2): „Er umhüllt sich mit Licht wie mit einem Mantel"! Und du sagst es flüsternd? Das nimmt mich wunder'[1]! Er antwortete: ,Wie ich es flüsternd überliefert erhielt, so habe ich es dir flüsternd mitgeteilt'!" — Es handelt sich hier eben um eine zu den Mysterien von מעשה בראשית (s. o. S. 80) gehörige Geheimlehre, die nur behutsam weiterverbreitet werden darf, um bei schwachen Köpfen und Seelen Anstoß und Gefährdung zu verhüten; ihren Ursprung hat sie in den altorientalischen Vorstellungen vom Lichtgott Marduk (ATAO[2] 162)[2], der ja gerade im 3. Jahrhundert in der Gestalt des Mithras von neuem nicht nur im Orient mächtig war[3]. Auch die Gefahr einer Annäherung an die alexandrinische und christliche Logoslehre (vgl. m. „Im Reiche der Gnosis") und damit eines שִׁתּוּף (Annahme einer zweiten Person der Gottheit) sollte vielleicht vermieden werden.

Obwohl in Rosch ha-schanah (10b, 11a) Rabbi Elieser und Rabbi Josua darüber streiten, ob die Welt im Nisan oder

sie zog mich an), das dritte Jes. 59, 17 (Er zieht Gerechtigkeit an), drei ibid. (Er zieht Gewänder der Rache an als Kleid), das sechste Dan. 7, 9 (Sein Gewand war weiß wie Schnee), das siebente Jes. 63, 2 (Warum ist rot dein Gewand?), das achte und neunte ψ 93, 1 (Der Herr ... mit Herrlichkeit gekleidet und mit Macht umgürtet), das zehnte ψ 104, 1 (Mit Glanz und Macht bekleidet). — Schir r., zu 4, 10 kommt er zu derselben Zahl auf Grund anderer Stellen; No. 1: ψ 104, 1; No. 2—3: ψ 93, 1; No. 4: Dan. 7, 9; No. 5—7: Jes. 59, 17; No. 9—10: Jes. 63, 2.

[1] Anders Bacher, Terminol. II, 236f. Die beste Übersetzung dieses besonders in Gen. r. (zumal in der Londoner Handschrift Theodors) sehr beliebten Ausdrucks des Staunens אתמהא ist unser „Nanu?" oder im Jargon: „Wie heißt?" (was möglicherweise ein Übersetzungsversuch des als את מה הא aufgefaßten 'אתמ ist). [2] Über das Lichtgewand des gnostischen Urmenschen, das von der Kampfrüstung Marduks abstammt, vgl. m. „Im Reiche der Gnosis", S. 35, 58, 72, 88. Der Drachenkampf M.s ist das Vorspiel zu seiner Neugründung der Welt. [3] Es ist daher unrichtig, wenn heutige Lehrer der Religionsgeschichte für Palästina keinen erheblichen Einfluß des Mithraskults konstatieren. Aus Thalmud und Midrasch geht genügend hervor, daß er damals, zumal im Norden (R. Samuel b. N. wohnte in Tiberias), das Judentum gefährdete. Vgl. m. „Im Reiche der Gnosis", S. 12f. u. ö. Fast überall, wo unsre Theologen jüdisch-rabbinische Verhältnisse behandeln, gilt von ihnen genau das, was ich in der Einleitung zu meiner „Krit. Gesch. der Thalmudüberss." von Fürsts Bibliotheca judaica mit allseitiger Zustimmung der Fachleute gesagt habe.

im Thischri (s. o. S. 64 f.) erschaffen worden sei, ist doch die Meinung R. Josuas entschieden die populärere, und so finden wir denn Gen. r., c. 3 fin. den ersten Weltschöpfungstag auf das Frühlingsäquinoktium verlegt und damit zugleich in Verbindung gebracht mit den Beginn des Jahres der Könige und der Fürsten[1], des Amtsjahres der Priester usw.

Hinsichtlich des zweiten Schöpfungstages bemerke ich, indem ich hinsichtlich der „Veste" auf unten, S. 104, verweise, lediglich, daß, wie bereits oben bemerkt (S. 21 und 35), an diesem Tage nach der auch in Gen. r., c. 4 (Mitte) rezipierten Ansicht die Hölle erschaffen wurde, woraus sich die Rabbinen Rabbi Jochanan und Rabbi Jose bar Chalaphtha (3. Jahrh.) erklären, daß bei diesem Tage nicht, wie bei den anderen Schöpfungstagen כי טוב (daß . . . gut war) steht. Unmittelbar vorher wird eine der „welterschütternden" Fragen des Grüblers Ben Soma (s. o. S. 79) angeführt: Warum Gen. 1, 7 stehe „machte", da doch laut ψ 33, 6 alles aufs bloße Wort Gottes entstanden sei, wie es auch sonst die Ansicht der Bibel und der Rabbinen ist (z. B. Gen. r., c. 10 fin., c. 12; Thanchuma B. בראשית 16 in Bez. auf Jes. 40, 28 usw.). Ben Soma scheint an einen Demiurgen gedacht zu haben.

Auf den fünften Schöpfungstag wird von einigen (s. o. S. 90f) auch die Schöpfung der Engel (als „Geflügel") verlegt; beim sechsten ist die Ansicht Rabbis (d. h. des Rabbi Jehudah II., 2./3. Jahrh.) bemerkenswert, daß an ihm auch die Dämonen geschaffen seien, und zwar als bloße Geister, da gerade, als Gott ihre Körper habe schaffen wollen, der Sabbath angebrochen sei, an dem Gott für immer zu schaffen aufhörte (Gen. r., c. 11 fin.). Rabbi schließt das daraus, daß der Schöpfungsbefehl des 6. Tages (v. 24) hinsichtlich der animalia vier Kategorien aufweist: Lebewesen, Vieh, Gewürm und Erdtiere, bei der Schöpfungstat (v. 25) aber die „Lebewesen" nicht wieder genannt sind. Er ist nun der Ansicht, daß auf den Schöpfungsbefehl (ויאמר) die Seelen, beim eigentlichen Schaffen (ברא) aber die Körper geworden seien, die demgemäß den „Lebewesen" abgehen; diese körperlosen, in die Viehkategorie gehörigen Lebewesen sind nach seiner Ansicht

[1] Wenn ein Herrscher auch nur kurz vor dem 1. Nisan die Regierung antrat, so endete sein erstes Regierungsjahr mit dem 1. Nisan, und hätte es somit auch nur wenige Wochen gedauert. Die Nichtbeachtung dieser Tatsache hat öfters die modernen Chronologen verwirrt!

die Dämonen[1]. Interessant ist es, daß mittels derselben Ansicht über ויאמר und ברא (עשה) Gen. r., c. 8 (gegen Anfang) der Rabbi Eleasar aus v. 24 herausliest, mit den Worten „Lebewesen“ (נפש חיה „lebendige Seele“, vgl. 2, 7) sei die Erschaffung der Seele des Menschen gemeint, der dann v. 26 die (von Rabbi vermißte) Körperschöpfung, nämlich die Schöpfung des[2] menschlichen Körpers, folge. Damit ist allerdings der Anstoß (s. o.), den man auch v. 26 am „Machen“ (עשה) nehmen könnte, beseitigt. Da nun aber auch v. 14 und 16 dasselbe Verhältnis von ויאמר und ברא (עשה) herrscht, müßte man folgerichtig annehmen, daß v. 14 die Schöpfung der Gestirnseelen gemeint sei. So rechtfertigt sich für die Rabbinen biblisch-exegetisch die altorientalische Annahme der Beseelung der Gestirne (s. Kap. 43 ff., 108, 135).

Über v. 25 („Lasset uns . . . machen“) s. oben S. 25, ferner S. 71, 89. Entsprechend der Trias des Weltalls werden die Schöpfungswerke in Triaden auf die einzelnen Tage verteilt nach Rabbi Chama bar Chanina (und Rabbi Pinchas, 3. bezw. 4. Jahrh.) in Gen. r., c. 11 sub fin.: 1. Himmel, Erde, Licht; 2. Veste, Hölle, Engel; 3. Bäume, Grünes, Paradies; 4. Sonne, Mond, Sterne; 5. Vögel, Fische, Leviathan; 6. Adam, Eva, Gewürm, (dazu nach R. Pinchas, gewissermaßen für den 7. Tag:) zahme Tiere, wilde Tiere und Dämonen.

---

[1] Über andre noch „am Vorabend des Sabbath“ erschaffenen Dinge s. S. 101 f. [2] Der erste Mensch war nach öfters geäußerter rabbinischer Ansicht zuerst ein einziges androgynes Wesen, weshalb nach Megillah 9 a die LXX auch übersetzten (v. 27) „und er schuf ihn männlich und weiblich“ [der heutige Text hat αὐτούς]. Er hatte 2 Vorderseiten, so daß, als Gott ihn entzweisägte, zwei Menschen daraus wurden; vgl. Berachoth 61 a, Erubin 18 a, Gen. r., c. 8 Anf. (dgl. c. 17); Lev. r., c. 14 Anf. Die androgyne Natur der altorientalischen Gottheiten — eine jede hat eine männliche und weibliche „Seite“ — ist genügend bekannt, so daß es nur eines Hinweises bedarf. — Astrale Bedeutung haben übrigens auch die Kleider („Felle“, vgl. Ägis!) des ersten Menschen: Nach Thanchuma B. בראשית 24 entsprechen sie dem „Werke des Himmels“. Von Adam vererbte sich diese Gewandung über Henoch, Methusalem, Noah, Ham auf Nimrod (Pirke R. Elieser, c. 24). Diesem raubte sie sein Mörder Esau, dem sie wiederum Jakob behufs der Segenserschleichung entwandte (Gen. r., c. 65).

4. Die 10 Schöpferpotenzen.

Genau zu unterscheiden von den in Kap. I (S. 19 ff.) erwähnten „präexistentiellen Typen“ sind die zehn schöpferischen Potenzen (oder Attribute) Gottes, kraft deren nach Rab (3. Jahrh.) laut Chagigah 12 a die Welt erschaffen wurde: 1. Weisheit, 2. Einsicht (Prov. 3, 19), 3. Erkenntnis (ibid. v. 20), 4. Kraft, 5. Macht (ψ 65, 7), 6. Strenge (Hiob 26, 11), 7. Gerechtigkeit, 8. Recht (ψ 89, 15), 9. Liebe [Gnade], 10. Erbarmen (ψ 25, 6). Hier ist die Grundlage für die zehn Sephiroth[1] der mystisch-kabbalistischen Spekulationen der späteren Zeit gegeben (vgl. Bacher, ABA 20; dgl. m. „Kabbalah“, S. 4, 14 f., 25, 50 ff., 69), ebenso für den dort eine so große Rolle spielenden 12- und 42-buchstabigen Namen Gottes (Bacher, l. c. 17 ff.). Die δεκάς als Zahl der Vollendung, die „die Natur aller Zahlen in sich faßt“ (Aristot. Metaph. I 5), spielt bekanntlich bei Pythagoras, der ja alles[2] aus dem Orient hatte, eine große Rolle; sie entspricht bei ihm z. B. den zehn Welt-Sphären (Erde, Gegenerde, Mond, Sonne, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, Fixsternsphäre), die um das Zentralfeuer kreisen (Aristot. l. c. und de coelo II 13), das auch Hipparch annahm, während Ptolemäus die ihn 1400 Jahre überlebende geozentrische Astronomie befestigte, aber auch 10 Sphären hat. So ist die Zehn eine wichtige Schema-Zahl, die uns biblisch z. B. in den 10 Geboten, in den 10 Hörnern des vierten Tieres (Dan. 7, 7; vgl. Apokal. 13, 1), in den 10 Brüdern Josephs (Gen. 42, 3), in den 10 Stämmen (1. Reg. 11, 31) und in den 10 Zufluchtsstätten (Jos. 15, 57) entgegentritt, ferner als runde Zahl in Gen. 18, 22; 1. Sam. 1, 8; Jes. 38, 8; Dan. 1, 12; Matth. 25, 1; 25, 28; Luk. 15, 8; 17, 7; 19, 13. 24 f.; Apok. 2, 10. Aboth V 1 ff. nennen oder konstruieren die Rabbinen ferner noch aus dem A.T.: 10 Schöpferbefehle (Gen. 1 zehnmal „und Gott sprach“), 10 Geschlechter von Adam bis Noah, 10 von Noah bis Abraham, 10 Versuchungen Abrahams, 10 Wunder an Israel in Ägypten, 10 am Meere, 10 Plagen für die Ägypter in ihrem Lande, 10 am

---

[1] Wohl von σφαῖρα herkommend, aber von den Rabbinen mit ספר (ordnen, zählen) zusammengedacht. [2] Selbst seine Präexistenz- und Metempsychosenlehre; vgl. Landowicz, de animarum praeexistentia, Leipzig 1899.

Meere, 10 Versuchungen (Num. 14, 22) in der Wüste, 10 dauernde Wunder beim Tempel, endlich 10 am Vorabende des ersten Sabbaths geschaffene Dinge [1].

Die 10 ist keine einfache Schema-Zahl, sondern hervorgegangen aus den altorientalischen Schema-Zahlen 3 und 7 [2]. Bei den 10 Schöpfer-Potenzen ist das noch deutlich zu sehen. Die ersten 3: Weisheit, Einsicht (Verständnis) und Erkenntnis (Wissen) bilden eine höhere Trias für sich und zugleich den sog. zwölfbuchstabigen Gottesnamen (חכמה, תבונה, דעת; vgl. Bacher, ABA 19 f.), in der Kabbalah [3] das „Reich der Vernunft". Sie scheinen aus einer Spiritualisierung der altorientalischen göttlichen Trias Anu-Bel-Ea hervorgegangen, ähnlich wie die Dreifaltigkeit *ἀγαθότης, ἀρχή, λόγος* bei Philo (de Cherubim 144) [4]. Anu, der babylonische summus deus, wird bei Philo platonisierend mit der höchsten Idee, der Idee des Guten, identifiziert (*ἀγαθότης*), die ja auch bei Plato der letzte Grund von allem ist; bei den rationalisierenden Thalmudisten mit der absoluten Weisheit (חכמה). Bel, der babylonische Regent des himmlischen orbis (Tierkreises) und des orbis terrarum, ist bei Philo die weltregierende, bei den Thalmudisten die weltordnende Potenz; נבון ist ein Mann mit geordnetem Wissen. Ea, der physische und geistige Bildner (vgl. ATAO [2] 95 ff.) des Materiellen, zumal der Menschen, wird bei Philo zum *λόγος*, der bei ihm zugleich der Demiurg der sichtbaren Welt ist, bei den Rabbinen zu דעת, der Vereinigung von reiner und praktischer Vernunft, der Grundlage aller realen Wirksamkeit [5].

Die dieser Trias gegenüberstehenden 7 niederen Potenzen

---

[1] Diese sind: 1. Der Mund der Erde (bei Korah, Num. 16, 30); 2. der Mund des Brunnens (in der Wüste, Num. 21, 17); 3. der Mund der Eselin Bileams (s. o. I. Kap., S. 71); 4. der Regenbogen (Gen. 9, 13); 5. das Manna; 6. der Stab Mosis; 7. der Schamir (felsenspaltende Wurm Salomos, vgl. Gittin 68 ab); 8. die Buchstabenschrift; 9. die Schrift auf den Gesetzestafeln; 10. die Tafeln selbst. Nach anderen: 8. die Dämonen; 9. Mosis Grab; 10. der Widder Abrahams (bei Isaaks Opferung).

[2] Vgl. Winckler, WAO 13 f. [3] Vgl. m. Kabbalah, S. 50 ff.

[4] „Die göttliche Stimme sagte mir, es seien in dem einen wahren Gott zwei oberste und vornehmste Kräfte: Die Gutheit (*ἀγαθότης*) und die Macht (*ἀρχή*); durch die Güte sei das All geschaffen, durch die Macht werde es regiert, das dritte, zwischen beiden Vermittelnde aber sei der *λόγος*. Durch seinen Logos herrsche Gott und sei zugleieh gut".

[5] Andere Modifikationen von Anu-Bel-Ea vgl. in m. „Im Reiche der Gnosis", S. 35, 55, 87 f.

sind bei den Rabbinen viel weniger selbständig gedacht; sie bilden z. B. allein keinen Gottesnamen, sondern nur zusammen mit jenem 3 oberen und יהוה den sog. 42buchstabigen Namen Gottes (Bacher l. c.). Sie scheinen auf die bei der Weltschöpfung bezw. Welt-Neugründung im babylonischen Mythus mit helfenden sieben Planetengottheiten zurückzugehen, die ja auch bei den babylonischen Mandäern als schöpferisch mitwirkend gedacht werden („Im Reiche der Gnosis", S. 55 f.). Da, wie bereits mehrfach erwähnt, der Rabbinismus Mitschöpfer außer Gott im Interesse des strengen Monotheismus ablehnen mußte, konnte er diese 7 Potenzen, wenn sie als schöpferisch gelten sollten, nur in Gott selbst hineinverlegen.

Man sieht aus der Darlegung dieses Ursprungs[1] der Potenzenidee, wie nahe es lag, daß bei eingehenderer Beschäftigung mit ihr ein geistig Unfertiger in die Gefahr unjüdischer Hypostasierung dieser göttlichen Potenzen zu einer göttlichen Trias oder gar zu einer Dekas käme, und man begreift daher auch von hier aus, weswegen die Beschäftigung mit „Màasèh bereschith" nur geistig und sittlich Gefesteten gestattet war.

III. Kapitel.

Zur Topographie des Weltalls.

1. Das dreistöckige Weltbild.

Indem ich auf das bereits in den früheren Abschnitten über die drei Regionen der Welt — der astralen wie der tellurischen — Gesagte verweise, gebe ich hier einige Eigentümlichkeiten des rabbinischen dreiteiligen Weltbildes.

Unter der Erde dehnt sich das Meer in einer Tiefe von 15000 Ellen aus; die Dicke der Erdscheibe beträgt 1000 Ellen (Sukkah 53 b). Das Himmelsgewölbe umkreist die Erde täglich. Es gibt aber nicht nur einen, sondern vielmehr sieben Himmel. Der Weg von der Erde zum Himmel beträgt 50 Jahre, ebenso der von einem Himmel zum anderen (Cha-

[1] Die biblischen Belegstellen sind, wie fast stets, so auch hier erst nachträglich dem entlehnten Schema seitens der Rabbinen eingefügt.

gigah 12 b). Der erste sog. Himmel hat den Namen Velum; durch sein Sich-Öffnen und -Schließen wird es hell oder trübe am Tage — es ist die Wolkenhülle. Im 2. Himmel befindet sich das zur Zeit der Schöpfung abgeschiedene Urgewässer. An seiner unteren, der Erde zugekehrten Fläche ist die Sonne nebst den anderen Gestirnen angebracht. Trotzdem diese alle feurig sind, vertragen sie sich doch mit jenem Wasser. Sonne, Planeten und auch die Tierkreisbilder (!) sind in verschiedener Weise beweglich, die eigentlichen Fixsterne nicht. Im 3. Himmel wird das Manna für die Frommen gemahlen. Im 4. befindet sich das obere Jerusalem (s. oben S. 24), im 5. Himmel singen zahlreiche Engelscharen auf Hebräisch Gottes Lob. Im 6. Himmel sind die Vorratskammern für Schnee, Hagel, Frost, Stürme usw. Der 7. Himmel ist von dem unter dem Thron der Herrlichkeit hervorquellenden Feuerstrom (Nehar di nur) umflossen [1]. Er entstammt dem Schweiße der den Gottesthron tragenden 4 Chajjoth (Engeltiere) und fließt schließlich in die Hölle ab. Durch andre Öffnungen dieses Himmels steigen die höheren Engel hinab und die Gebete der Menschen Gott empor. (Über diese Engel s. Kap. VI.) Im 7. Himmel befinden sich ferner die Schatzkammern für Gerechtigkeit, Frieden usw., der Aufbewahrungsort der noch des Geborenwerdens harrenden Seelen, der himmlische Gerichtshof, sodann die Bezirke des Paradieses (s. o. S. 34), endlich der heilige Gottesthron.

---

2. Die Weltgegenden.

Die Himmelsgegenden werden nicht als willkürlich angenommene Orientierungsrichtungen angesehen, sondern haben eine tiefe Bedeutung. Es gibt sogar, wenigstens nach Ansicht des Rabbi Chama bar Chanina (3. Jahrh., Gen. r., c. 10 Anf.), nicht nur 4, sondern streng genommen 6 Himmelsgegenden, richtiger W e l t g e g e n d e n, nach den 6 Dimensionen (vorn, hinten, rechts, links, oben, unten): die vier üblichen und oben und unten (Zenith und Nadir?). Diese Himmels-

[1] Dies ist ursprünglich wohl die Milchstraße. Berachoth 58 a heißt es: „Wenn der Schwanz des (Sternbildes) Skorpion nicht im Nehar di Nur läge“ usw.

gegenden aber sind nicht bloße Abstraktionen, sondern Material für die Weltschöpfung gewesen (l. c.). „Hadrian der Verwünschte“ konnte diese Ansicht des R. Chama bar Chanina nicht begreifen, als Rabbi Jose ben Chananjah (3. Jahrh.) sie ihm vortrug. „Da führte dieser ihn in ein kleines Haus und sagte zu ihm: ‚Strecke deine Hand aus nach Osten und Westen, nach Süden und Norden‘ (לְמִזְרָח וּלְמַעֲרָב לְצָפוֹן וּלְדָרוֹם); so war die Sache auch vor dem heiligen Gott‘ (כך היה מעשה לפני הקב"ה)“. Gewöhnlich begnügt man sich aber mit den vier üblichen Weltgegenden. Das Bild der Welt als eines Gebäudes mit Wänden, die den Weltgegenden entsprechen, findet sich u. a. Baba bathra 25 b: „Es ist gelehrt worden: Rabbi Elieser (2. Jahrh.) sagt: Die Welt gleicht einer Exedra (Halle), deren Nordseite ohne Wand ist“ [1]. Ähnlich, aber ohne ausdrückliche Nennung einer Himmelsgegend, sagt Rabbi Jehudah bar Ilai (M. 2. Jahrh.) Menachoth 29 b: „Warum wurde die Welt mit ה geschaffen [2]? Weil sie einer Halle (mit 2 Öffnungen, wie beim ה) gleicht“. Es wird dann weiter gesagt, daß durch die kleine obere Öffnung (Pforte, also im NW) die zum Himmel Bestimmten aus der Welt gehen, durch die große untere (südliche) Öffnung die für die Hölle Bestimmten. (Vgl. m. Jesus u. die Rabbinen 94, Anm. 1.) Exegetisch ist das Beispiel a. a. O. eine Spielerei, als Bild jedoch insofern interessant, als der NW hier eine gute Seite, der S eine böse ist.

Diese gute und böse Bedeutung der Weltgegenden hängt mit der verschiedenen „Orientierung“ zusammen, d. h. damit, was als Kiblah, als Gesichtsrichtung, als vorn in der Welt, angenommen wird.

Die dem Mondkult gemäße (ATAO² 23 ff.) Annahme des Westens (oder Westpunkts) als Kiblah, die sich auch in der Annahme des Thischri als Jahresanfang zeigt (ATAO, l. c. und oben S. 64 ff.), bewirkt, daß die linke Seite (= S) die böse, die rechte (= N) die gute ist, ebenso die vordere Seite (W) gut, die hintere (O) schlimm. Dann ist die Südgegend zugleich die Hölle, der Todesengel heißt darum auch Sammael, „der Linke“, das südlich liegende Ägypten ist ebenfalls Unter-

---

[1] Dagegen sagt (daselbst) R. Josua, die Welt gleiche einem Lustzelte, dessen Nordseite geschlossen sei. [2] בהבראם Gen. 2, 1 wird hier gedeutet: „mit ה schuf er sie“, was anderwärts (s. o. S. 99) verstanden wird, Gott habe die Welt mit dem Hauch seines Mundes mühelos geschaffen.

welt, Hölle, und die Rabbinen des Südlandes sind von vornherein nicht sehr angesehen, was sich an vielen Stellen zeigt[1]. — Im Gegensatz hierzu ist der Norden von guter Bedeutung; Berachoth 5a sagt Rabbi Isaak (3. Jahrh.), wer sein Bett mit dem Kopfende nach Norden zu aufstelle, werde männliche Kinder erhalten; Rabbi Nachman bar Isaak (dgl.) prophezeit einem solchen, daß seine Frau keine Fehlgeburt haben werde. Ähnliche Stellen finden sich mehrfach[2]. — Die Westseite, nach der hin bekanntlich auch das Allerheiligste lag, galt für gut als Sitz der Schechinah (Gottesgegenwart); so heißt es Baba bathra 25b: „Rabbi Abbahu (E. 3. Jahrh.) ist der Ansicht, die Schechinah befinde sich im Westen; denn er hat gesagt: Warum nennt man die Westseite אִירְיָה? Weil dies so viel ist wie אֲוִיר יָהּ (Luft Gottes)[3]. — Der Osten als Hinterseite hat dann üble Bedeutung; Baba bathra l. c. sagt Rabbi Schescheth (3./4. Jahrh.) zu seinem Diener: „Nach allen Seiten darfst du dich (zum Gebet) stellen außer nach der Ostseite“, und obwohl er als Grund für diesen Ungelehrten angibt, „weil die מִינִים (Ketzer)[4] es so lehren“, nämlich nach Osten hin sich zum Gebet zu wenden, so kennt er doch auch noch einen anderen, offenbar populäreren Grund: „weil die Schechinah dort nicht ist“.

Ist dagegen die Ostseite Kiblah (ATAO[2] l. c.), dann ist

---

[1] So sagt Rabbi Jonathan ben Eleasar (3. Jahrh., jer. Pesachim 32a unten): „Ich besitze eine Überlieferung von meinem Vater her, daß ich weder einen Babylonier noch einen aus dem Süden in der Aggadah unterrichte, da sie hochmütig und unwissend sind“. (Vgl. Gen. r., c. 94 gegen Anf.) Die (östlich gelegenen) Babylonier und babylonischen Gelehrten werden auch sonst seitens der palästinischen Rabbinen gering geachtet. [2] Auch daß die antretende Priesterordnung ihre Schaubrote von der Nordseite her empfängt, jede abtretende von der Südseite, die (am wenigsten angesehene) Priesterordnung Bilgah stets von der Südseite, scheint auf dieser Symbolik zu beruhen. [3] Oder soll es heißen: אור יָהּ = Licht Gottes? — Über die Westmauer des Heiligtums als Stätte der Schechinah vgl. Midrasch Thehillim zu ψ 11 (4), ebenso Thanchuma B. שמות 10 und Exod. r., c. 2 g. Anf.: „Rabbi Acha (Anf. 4. Jahrh.) sagte: Niemals weicht die Schechinah von der westlichen Tempelmauer (לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי); denn es heißt (Hohesl. 2, 7): Siehe, er steht hinter unsrer Mauer“. Ähnlich Pesiktha 49b, Num. r., c. 11 (2), Schir r. zu 2, 7 [Bacher, APA III 120]. — Diesen Sitz hat die Sch. auch nach der Zerstörung des Tempels noch inne; vgl. die drei erstgenannten Stellen, ferner Midr. Thehill. zu ψ 11 (3) und jer. Sukkah 54c oben [Bacher l. c. 459]. [4] Diese Minim sind m. E. (trotz Bacher, ABA 78) keine Manichäer; vgl. m. „Im Reiche der Gnosis“, S. 104.

Ost und Süd gut, West und Nord ungünstig. So heißt es (Numeri rabba, c. 2 zu 2, 7 ff.): „Es steht geschrieben (Nahum 2, 1): ‚Auf den Bergen die Füße des Boten, der gute Nachricht bringt'. Siehe das ist von der Ostseite. Von der Südseite geht segensreicher Tau und Regen in die Welt hinaus.... An der Westseite sind die Speicher des Schnees, des Hagels, der Kälte ⟨und der Hitze⟩. ... Von der Nordseite geht Finsternis in die Welt aus; darum sollte da der Stamm Dan lagern, weil er durch Abgötterei Finsternis in die Welt gebracht hat".

Nach demselben Midrasch (Num. r., c. 2 zu 2, 31) sind mit den vier Weltgegenden auch die vier den Thron Gottes umgebenden Erzengel in Verbindung gesetzt, ebenfalls in östlicher „Orientierung": „Michael zu seiner Rechten entsprechend Ruben (also südlich); ... Uriel zu seiner Linken, entsprechend Dan, der nach Norden lagert; Gabriel steht vor ihm, entsprechend der Herrschaft Judas, Mosis und Ahrons, die im Osten waren; ... Raphael entsprechend Ephraim". (Nach der in der Bibel geschilderten Lagerordnung lagerte der Stamm Juda stets östlich, Ephraim westlich, Dan nördlich, Ruben südlich.)

Welt-Ecken (ATAO[2] l. c.) sind im Thalmud m. W. vielleicht angedeutet in dem Privatgebete des aus dem „Süden" (Südpalästina) stammenden Rabbi Alexandrai (3. Jahrh.; Berachoth 17 a): „Möge es dein Wille vor dir sein, Herr, unser Gott, daß du uns stellest in eine Ecke des Lichts, und stelle uns nicht in eine Ecke der Finsternis". Das für „Ecke" gebrauchte Wort קֶרֶן bezeichnet auch (vgl. Joma V 5 = 58 b) die Ecken des Altars, a. a. O. des Räucheraltars, wo sie bezeichnet werden als: nordöstliche, nordwestliche, südwestliche, südöstliche Ecke (in dieser Reihenfolge). Die Weltgegenden selbst werden also durch die Seiten des Altars (wie oben durch die Wände des Hauses) bezeichnet. „Ecke des Lichts" (bezw. der Finsternis) dagegen scheint sich eher auf den Ostpunkt (bezw. Westpunkt) zu beziehen.

IV. Kapitel.

Welt-Zôon und Welt-Geist.

1. Die Welt als Lebewesen.

Die Idee einer Weltseele, d. h. die Vorstellung, daß die gesamte Welt ein großes beseeltes Wesen sei gleich dem Mikrokosmos, dem Menschen[1] — dieser uralt-orientalische Gedanke, den meisten Modernen nur als geistreiche Metapher oder als spekulative Schrulle antiker, mittelalterlicher und neuzeitlich mystischer Denker bekannt[2], ist in der heutigen Philosophie, wenigstens bei den genialsten Vertretern des psychophysischen Monismus, wieder hoffähig geworden — die Namen eines Fechner[3] und Paulsen[4] genügen — und hat selbst bei durchaus nüchtern denkenden Naturwissenschaftlern wie C. v. Nägeli[5] Eingang gefunden. So gern ich (angesichts der üblichen Nichtbeachtung bloßer Verweisungen, so Wichtiges diese auch enthalten mögen) lange Stellen aus diesen interessanten Darlegungen ausschriebe, muß ich mich doch darauf beschränken, auf die fesselnden Abschnitte „Allbeseelung“ und „Pantheismus und Weltseele“ in Fr. Paulsens eben erwähntem Werke[6] nachdrücklichst hinzuweisen.

Paulsen, der im Anschluß an Fechner kühn genug ist, „in einem Planeten eine Ganglienzelle des Welthirns zu erblicken“ (S. 246), hält es doch (S. 112 f., 244 f.) für unnötig und zu gewagt, auch Augen und Ohren, Rückenmark, Herz usw.

---

[1] Und schließlich gleich jedem Naturwesen. Diese Anschauung findet sich heute in verschiedenartiger Gestaltung selbst bei so absoluten Nicht-Mystikern wie Häckel, Wundt, Verworrn usw. Vgl. Paulsen (s. unt. Anm. 4), S. 99 f., Anm.; vgl. ferner Spinoza: „Omnia sunt animata quamvis diversis gradibus“, und Leibniz' Beseelung der Monaden.

[2] Plato, Aristoteles, die Neuplatoniker usw., die mittelalterlichen Naturphilosophen, Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, ferner die Kabbalisten usw. kennen die Allbeseelung oder wenigstens die Weltseele, von den altorientalischen Anschauungen ganz zu schweigen. [3] Der berühmte Begründer der modernen Psychophysik, besonders in „Nanna“, „Zend-Avesta“ und „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“.

[4] In seiner ungemein geistreichen „Einleitung in die Philosophie“. Ich zitiere noch nach der 2. Aufl. (Berlin 1893). [5] Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre (1884), Anhang.

[6] A. a. O. (2. Aufl.), S. 91—116 (besonders 99 ff., 109 ff.); 239—251 (bes. 244 ff.).

bei der Erde oder dem Weltall zu konstatieren. Die Aggadah kühner rabbinischer Denker, die anderwärts nüchternsten logischen Scharfsinn zeigen, schreckt auch vor dieser äußersten Konsequenz nicht zurück. Wie? Diese vom Lobgesange der Morgensterne durchjubelte Welt, die Schöpfung des lebendigen Gottes, sollte ein lebloses, unbeseeltes Etwas sein? Mit nichten! Wie der Mensch die Krone der Schöpfung, eine „lebendige Seele“ (Gen. 2), ein beseeltes Wesen ist, so ist auch die „Welt“ oder „die Erde“, kurz, die ganze sichtbare Natur ein Lebewesen nach Art des Menschen — wenigstens vor Gott, wenn auch menschliche Blindheit dies verkennen mag, obwohl es im heiligen Gotteswort deutlich geoffenbart ist!

Schon Ende des 1. oder zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. führt Rabbi Jose der Galiläer [1], ein Zeitgenosse des Rabbi Akiba, diesen Gedanken aus, bezeichnenderweise noch ohne biblische Begründung des einzelnen, woraus wohl der Schluß gestattet ist, daß dieser Gedanke nicht als exegetisches Resultat gewonnen wurde, sondern [2] erst nachträglich mit biblischer Begründung versehen ward und seinen Ursprung in altorientalischer Tradition hat, gleich R. Joses Ansicht von den beiden himmlischen Thronen (s. oben S. 65). Er sagt (Aboth di Rabbi Nathan c. 31 fin., ed. Schechter p. 46 a): „Alles, was der gebenedeite Gott an seiner Welt geschaffen, hat er (auch) am Menschen geschaffen“ und zeigt dies nun in ausführlicher Parallelisierung der Teile des Menschen mit denen der Welt [3].

Den Gedanken nimmt im 3. Jahrh. der schon oft genannte Rabbi Simeon ben Lakisch auf, das eine Mal mit Beziehung auf die ganze Welt, das andre Mal im Hinblick nur auf die Erde [4]. a) Midrasch Thehillim zu ψ 19, 2: „Rabbi

---

[1] Bacher, AgT I¹ 371 (I² 365), APA I 413. Über sein hohes Ansehen neben Akiba und Tarphon, über seine Frömmigkeit usw. AgT I¹ 358 f. (I² 352 ff.). [2] Wie in unzähligen Fällen im Thalmud, auch da, wo scheinbar der Gedanke aus der Exegese entspringt, während diese vielmehr erst zur biblischen Begründung des Gedankens, oft mühsam und gequält, entstanden ist. [3] Vgl. hierzu Bacher in Revue des Études Juives XXXVII, 31 f. und Magyar Zsidó Szemle XV 332 f. — Plastisch ist die Mikrokosmos-Natur des Menschen auch (Gen. r., c. 11 Anf.) von Rabbi Eleasar ben Pedath (E. 3. Jahrh.) dargestellt, wenn er sagt: „Der erste Mensch erfüllte die ganze Welt von Osten bis Westen, laut ψ 139, 5, und von Norden bis Süden, laut Deut. 4, 32“. [4] Beide Beziehungen auch bei Fechner (Paulsen a. a. O., S. 111 f., 113), der sicherlich von dieser rabbinischen Doppelbezugnahme keine Ahnung hatte.

Berechjah berichtet als Ausspruch des Rabbi Simeon ben Lakisch: Was vor den Menschen kein Haupt hat, das hat doch ein Haupt vor dem gebenedeiten Gott, z. B. die Erde; denn es heißt[1] (Prov. 8, 26): ‚Und das Haupt des Staubes des Erdkreises‘. Was vor den Menschen keine Augen hat, das hat doch Augen vor dem gebenedeiten Gott, z. B. das Meer; denn es heißt (ψ 104, 3): ‚Das Meer sah es und floh‘. Was vor den Menschen keine Hände hat, das hat doch Hände vor dem gebenedeiten Gott, z. B. das Meer; denn es heißt (ψ 104, 25): ‚Und das Meer, breit an Händen‘; ebenso die Erde, da es heißt (Gen. 34, 21): ‚Und die Erde, breit an Händen‘. Die Erde hat vor dem gebenedeiten Gott auch Ohren; den es heißt (Jer. 22, 29): ‚Erde, Erde, Erde, höre des Herrn Wort‘. Der Himmel hat vor dem gebenedeiten Gott ein Herz; denn es heißt (Deut. 4, 11): ‚Bis ins Herz des Himmels‘; ebenso auch das Meer, da es heißt (Exod. 15, 8): ‚Im Herzen des Meeres‘. Die Erde hat vor dem gebenedeiten Gott einen Nabel; denn es heißt (Ezech. 38, 12): ‚Den Nabel der Erde bewohnend‘. Ebenso hat sie vor dem gebenedeiten Gott einen Mund; denn es heißt (Num. 16, 32): ‚Und es öffne die Erde ihren Mund‘. Sie hat vor dem gebenedeiten Gott auch Füße; denn es heißt (Kohel. 1, 4): Die Erde steht auf ewig‘. Ebenso hat sie vor dem gebenedeiten Gott Lenden; denn es heißt (Jer. 31, 8): ‚Und ich sammle sie von den Lenden der Erde. Auch die Himmel haben vor dem gebenedeiten Gott einen Mund; denn es es heißt (ψ 19, 2): ‚Die Himmel erzählen die Ehre Gottes‘. — b) Kohèleth r. zu 1, 4: „Rabbi Berechjah berichtet als Ausspruch des Rabbi Simeon ben Lakisch: „Alles, was der gebenedeite Gott am Menschen geschaffen, das hat er (auch) an der Erde geschaffen“. Nun wird konstatiert: Der Kopf der Erde [wie oben]; Augen der Erde [Exod. 10, 5: ‚Sodaß die Erde[1] nicht sah‘]; Ohren der Erde [Jes. 1, 2: ‚Nimm zu Ohren, Erde!‘]; Mund der Erde [wie oben]; Essen der Erde [Num. 13, 33: ‚Die Erde frißt ihre Bewohner‘]; Trinken der Erde [Deut. 11, 11: ‚Die Erde ... trinkt Wasser‘]; Ausspeien der Erde [Lev. 18, 28: ‚Daß die Erde euch nicht ausspeie‘]; Hände der Erde [wie oben]; Lenden der Erde [wie oben]; Nabel der Erde [wie

[1] Die Übersetzung geschieht in dem Sinne, den der Rabbi den Versen unterlegt.

oben]; Scham der Erde [Gen. 42, 9: ‚Die Blöße der Erde']; Füße der Erde [wie oben].

Wenn die Charakterisierung der Erde (b) als eines ζῷον reinlicher durchgeführt erscheint, als die der Welt (a), so liegt das z. T. daran, daß im Midrasch Thehillim bei den Doppelparallelen ein Glied später hinzugefügt sein mag. Daß a. a. O. wirklich eine Parallelisierung mit der gesamten Welt versucht wird, zeigt sich an der Verwendung der drei Teile des dreistöckigen Weltbildes (s. o. Kap. III): Himmel, Erde, Meer. —

Die Vorstellung von Kosmos als Lebewesen liegt auch dem babylonischen Mythos (im Epos „Enuma Elisch", Tafel IV) von Marduks Sieg über Tiâmat zugrunde; dort wird aus dem Leibe der Urgöttin Tiâmat das Weltall gebaut[1], was sich in anderen Kosmogonien, z. B. der germanischen, wiederholt. Die dort ebenfalls vorkommende mythologische Bezeichnung der Erde (tannînu, vgl. hebr. תַּנִּין)[2] stellt sie ebenfalls als Lebewesen hin. Nähere Ausführungen dieses allgemeinen Bildes, wie wir sie bei den Rabbinen zusammengestellt fanden, fehlen hier, während dort umgekehrt der allgemeine Gedanke, daß die Welt (Erde) ein Lebewesen darstelle, nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern nur durch die Einzelzüge belegt ist. Übrigens ist nach beiden Seiten hin zu bemerken, daß die ganze Vorstellung hier wie dort von minderem Einfluß ist, als die von der Beseelung der einzelnen Gestirne und deren Identifizierung mit Schutzengeln usw. Ist aber die Welt „bezw. die Erde" einmal als beseelt, als Lebewesen vorgestellt, so läßt sich nach dem, was in Kap. I (S. 26ff., 41ff.) erörtert ist, erwarten, daß auch sie einen Engel als Repräsentanten hat. So verhält es sich auch: es ist der „Fürst der Welt".

---

[1] Vgl. den übersetzten Text bei Jeremias, ATAO[2] 136. Dort ist Himmel, Erde und Ozean genannt, bezw. Nordhimmel, Tierkreis, Südhimmel (Himmelsozean). [2] L. c. Anm. 3 nach Hommel, Geogr. u. Gesch. 85 u. 86[1].

2. Der „Fürst der Welt“.

Im babylonischen Thalmud erwähnt den „Fürsten der Welt“ m. W. zuerst Rabbi Jonathan ben Eleasar (Anf. 3. Jahrh. n. Chr.), Jebamoth 16 b: „Rabbi Samuel bar Nachmani berichet als Ausspruch des Rabbi Jonathan ben Eleasar: Es heißt (ψ 37, 25): ‚Ich bin jung gewesen und auch alt geworden‘. Diesen Vers hat der Fürst der Welt gesprochen (פסוק זה שׂר העולם אמרו). Vom gebenedeiten Gott kann er nicht gesprochen sein; denn bei ihm gibt es kein Altwerden. Von David kann er nicht gesprochen sein; denn David ist nicht ‚alt‘ geworden. Daraus ergibt sich, daß ihn kein anderer als der Fürst der Welt gesprochen hat“. — Der Raschi-Kommentar bemerkt ausdrücklich hierzu, daß „der Engel der Welt“ damit gemeint sei, d. h., wie Bacher (APA II 427) richtig sagt, „der Weltgeist, das dem Naturwesen in seiner Gesamtheit vorstehende[1] Engelwesen“. Von diesem heißt es im Midrasch Thehillim zu ψ 104, 31 ferner: „Rabbi Berechjah berichtet als Ausspruch des Rabbi Levi (3./4. Jahrh.): In der Stunde, da der gebenedeite Gott die Welt erschaffen hatte — wie heißt es davon? ‚Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut‘ (Gen. 1, 31) — da begann der Fürst der Welt und sprach: ‚Die Herrlichkeit des Herrn ist ewig‘ (ψ 104, 31 a)[2], und die Geschöpfe begannen und sprachen: ‚Es freue sich der Herr ob seiner Werke‘ (ψ 104, 31 b)“, und ähnlich sagt im babylonischen Thalmud Rabbi Chanina bar Papa (4. Jahrh.), Chullin 60 a: „Es steht geschrieben: ‚Die Herrlichkeit des Herrn ist ewig; es freue sich der Herr ob seiner Werke‘ (ψ 104, 31). Diesen Vers hat der Fürst der Welt gesprochen in der Stunde, da der gebenedeite Gott gesagt hatte: ‚Fruchtbäume, Frucht tragend, jeder nach seiner Art‘ (Gen. 1, 11).“ [Es wird nun berichtet, die Gräser, zu denen dies nicht besonders gesagt worden sei, hätten doch dies göttliche Wort mittels eines Schlusses a maiori ad minus (קל וחומר) auch auf sich be-

[1] Zugleich aber auch das die Welt insofern „repräsentierende“ Wesen, als er ihre Personifikation ist. [2] לעולם kann auch, wie Bacher (l. c. 427) tut, übersetzt werden: „der Welt“, d. h. wohl: zeige sich (oder zeigt sich) in der Welt. Doch l. c. 525 übersetzt Bacher selbst in der Chullin-Stelle „für immer“.

zogen. Ob dieser frommen Klugheit auch der hinfälligsten göttlichsten Geschöpfe] „sprach der Fürst der Welt: ‚Die Herrlichkeit des Herrn ist ewig; es freue sich der Herr ob seiner Werke'".

Dieser rabbinischen Auffassung zufolge spielt der „Fürst der Welt" in der Aggadah des R. Jonathan anscheinend eine mehr neutrale Rolle, indem er lediglich eine Selbstaussage über sein hohes Alter macht. Ergänzt[1] man allerdings seinen Ausspruch nach dem, was in ψ 37, 25 folgt („und habe noch nie gesehen den Gerechten verlassen und seinen Samen nach Brot gehen"), so bezeugt er Gottes gerechte Weltregierung. In den beiden anderen Stellen preist er (ähnlich den „Morgensternen", Hiob 38, 7) die Herrlichkeit der göttlichen Schöpfermacht. Er ist gewissermaßen der von Gott bestellte Vizeregent der natürlichen[2] Welt, der diese aus Gottes Schöpferhand in Empfang nimmt und für die ihr anerschaffene Herrlichkeit in ihrem Namen, als ihr Fürsprecher, Dank sagt. Eine gewisse Ähnlichkeit mit Metatron, den wir bereits als Vizepräsidenten des göttlichen Gerichtshofes kennen lernen (s. o. Kap. I, S. 59; vgl. S. 137), ist hier[3] vorhanden. Da solche

---

[1] Indessen die Rabbinen reißen oft, um etwas zu beweisen, einen Teil des Verses aus dessen ursprünglichen Zusammenhange, sogar gegen den einfachen Wortsinn. [2] Nicht der geistigen Welt. Vgl. Kap. V, wo die natürliche Welt vom „Gestirn" regiert erscheint, nicht so die geistig-sittliche. Daß sich Gott nicht um die minima der kreatürlichen Welt kümmere (z. B. um die Zahl der Insekten etc.) sagt auch Hieronymus.

[3] Besonders in den letzten Jahren hat man in dem „Fürsten dieser Welt" des **N.T.** (Ev. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11) den Metatron sehen wollen. M. hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem rabbinischen F. d. W., ist aber trotz einigen späteren Rabbinen zunächst nicht identisch mit ihm. Er wird allerdings Chagigah 15a „mit 60 feurigen Ruten gestraft"; das ist aber etwas anderes als Ev. Joh. 16, 11. Wenn wir im Thalmud den F. d. W. des N.T. im Sinne der oben im Texte zitierten Stellen als anonymen „Regenten des Naturlaufs" finden wollten, bedürfte es exegetischer Kunststücke, um die im N.T. deutliche feindselige Natur des F. d. W. herauszubekommen. Die Annahme dieser feindseligen Natur scheint das Ursprüngliche oder wenigstens zu Jesu Zeit Gangbare gewesen zu sein, während die in Jebamoth 16b beobachtete neutrale Natur das Durchgangsstadium zu der späteren guten Natur dieses F. d. W. gebildet haben dürfte. Der F. d. W. im **N.T.** ist m. E. entweder der Beherrscher dieser vergänglichen Welt (im Gegensatz zu dem ewigen Gott), also der „Fürst des Todes" (Hiob 18, 13), der von Jesus überwunden wird, was zu den Stellen des Ev. Joh. sehr gut stimmt, oder bezw. und zugleich [da der Todesfürst meist auch der Höllenfürst ist, vgl. z. B. ATAO[2] 126] der Fürst dieser argen Welt (im Gegensatz

unter dem Weltherrscher noch beschränkt regierenden Gewalthaber im Mythos vielfach frühere Weltregenten[1] sind, könnte man vermuten, daß auch der Fürst der Welt etwas Ähnliches sei, worauf das (für sich genommen resigniert klingende) „ein Jüngling war ich, sodann bin ich alt geworden“ (נער הייתי גם זקנתי) in ψ 37, 25 nicht übel gedeutet werden könnte[2]. So könnte man immerhin an einen entweder (a) von der jüdischen Gottesanschauung, oder (b) schon vordem verdrängten, ursprünglich heidnischen Weltherrscher-Gott denken, z. B. (a) an Marduk[3] oder Mithras, (b) an den alten Mondgott Sin[4], der ja immer wieder jung und alt wird und die sublunarische Welt beschaut (l. c. ראיתי), oder an den schon von Marduk entthronten Nebo, der das „Haus der Nacht“ bewohnt[5], oder an Nergal, den Gott der Unterwelt und zugleich der sommerlichen Glutsonne mit ihrem „Schreckensglanz“ (vgl. Hiob 18, 14)[6].

---

zu dem heiligen Gott), also ganz allgemein der (auch gleich anderen Dämonen — s. unt. Kap. VI — in den Intermundien schaltende) Teufel, wie er Epheser 2, 2 gezeichnet ist.

[1] So sind auch Mond und Sonne früher Repräsentanten je eines Weltherrschergottes gewesen. Nach dem Midrasch ist der Mond früher ebenso groß wie die Sonne gewesen. (Der Kleinere ist im Mythos häufig der Besiegte; so sind in der Volkssage Zwerge und Waldmännlein häufig Repräsentanten der Überreste verdrängter Völkerschaften.) In der jüdischen Anschauung sind sie Diener Gottes; Gen. r., c. 16 zu 1, 19 werden sie mit 2 Prokuratoren eines Königs verglichen.

[2] Man könnte vielleicht auch an den alternden Jahrgott denken. Die Zeiteinteilung war ja (s. o. S. 83[3]) nach einigen schon vor der Schöpfung dieser Welt da.

[3] Er heißt ja (vgl. ATAO[2] 123) Gott des Weltalls, König der Götter, König (Fürst) Himmels und der Erde, Herr der Herren, König der Könige. — Neben ihm haben auch die früheren Weltbeherrscher (Kalender-Regenten) noch eine gewisse Selbständigkeit.

[4] Den „sich stets aufs neue Erzeugenden“, vgl. ATAO[2] 100, 103. — Reste von der Vorstellung der Weltherrschaft des Mondes sind zahlreich enthalten in seinen Beziehungen zu Israel, sowie einzelnen biblischen Personen.

[5] Vgl. ATAO[2] 124 ff. Nebo (Merkur), den Westpunkt des Tierkreises beherrschend. Vgl. die Westrichtung des jüd. Heiligtums, Jahresanfang im Herbst (Thischri), wo die Sonne im Westpunkt des Tierkreises (Sternbild der Wage) aufgeht, ferner die Toten nach Westen zu dem bei den Kimmeriern liegenden Hades-Eingange bringt.

[6] Vgl. ATAO[2] 126 f. Nergal = Saturn = Kronos, dem entthronten Weltherrscher der griechisch-römischen Mythologie. Als Glutsonnen- und Unterweltsgott wechselt er mit Ninib (Mars) ab, vgl. ATAO[2] 127 und unten S. 124[1].

V. Kapitel.

Astrologisches.

Astrologie und Astronomie sind ursprünglich eins. Hier ist, dem modernen Sprachgebrauch folgend, Astrologie im Sinne von Deutung des Einflusses der Gestirne, genauer der Konstellationen, auf das Schicksal des Menschen gebraucht. Die allgemeinste Grundlage des Glaubens an die Möglichkeit der Astrologie ist die Vorstellung von der Entsprechung zwischen Himmlischem und Irdischem, die speziellere Grundlage bildet die Vorstellung, daß der Mensch seinen astralen Repräsentanten habe, mit dem vorher geschieht, was hernach dem Menschen geschehen soll (vgl. Kap. I). Die Vorstellung freilich (s. o. S. 43 ff.), daß jedes der zahllosen menschlichen Individuen in dem zahllosen Heere der Gestirne sein spezielles Massâl (מזל) habe, ist für eine praktische Erkundung des wandelbaren Geschicks des Menschen zu vage. Woher soll man erkunden, welcher Fixstern gerade diesem oder jenem Menschen eignet[1]? Denn wenn jedes Individuum sein spezielles מזל haben soll, so kommen nur die Fixsterne in Betracht. Die Fixsterne sind gewissermaßen nur die Repräsentanten des Daseins, der festen Individualität des Menschen, wie wir die Fixstern-Komplexe der Tierkreisbilder die festen Stammesverbände Israels repräsentieren sahen. Was dagegen dem Erdensohne im wechselvollen Laufe seines Daseins täglich und stündlich geschieht, muß durch sozusagen *beweglichere* astrale Erscheinungen repräsentiert werden. Beim Sein handelt es sich um das Was, beim Geschehen aber um das *Wie*, und dieses Wie, das Menschenschicksal, spielt sich, bei aller Verschiedenheit im einzelnen, in gewissen *allgemeinen Typen* ab, die sich auf eine *geringe Zahl von Haupt-Schicksalstypen* reduzieren lassen. Die gegebenen Repräsentanten des sich wandelnden Schicksalslaufs des Menschen sind die Wandelsterne oder *Planeten*. So begreift man, wie von alters her der Astrologe oder Sterndeuter (רוֹאֶה בְּמַזָּל, Rôéh bemassâl, רוֹאֶה בְּאַסְטְרוֹלוֹגִין Rôéh be-astrologin nennen ihn die Rabbinen, z. B. Gen. r., c. 1 [4]; ibid., c. 85 Anf.)[2] sich von

[1] Die Zahl der dem unbewaffneten Auge noch deutlich sichtbaren Sterne beträgt zudem nur etwa 5000. [2] Sonst werden die Astrologen

jeher hauptsächlich mit diesen sozusagen qualitativen Massalôth, den großen typischen Schicksalsgestirnen, den Planeten, und deren Konstellationen beschäftigt haben.

---

1. Die astrologische Theorie.

Die sieben Planeten der Astrologie sind: Sonne, Venus, Merkur, Mond, Saturn, Jupiter, Mars (☉ ♀ ☿ ☽ ♄ ♃ ♂). In dieser altbabylonischen[1] Reihenfolge, die auch in der ptolemäischen Planeten-Einteilung[2] entlehnt ist, erscheinen diese Planeten in allen astrologischen Texten, auch in der noch zu besprechenden Thalmudstelle Schabbath 156 a (unten) aufgezählt. Sie, die Repräsentanten der zeitlichen Weltordnung, sind nicht nur „Zeichen" für „Festzeiten, Tage und Jahre" (Gen. 1, 14), sondern auch für die einzelnen Stunden; sie „regieren" in obiger Reihenfolge die 24 Stunden des Tages, oder vielmehr der auf einander folgenden Tage, bis nach 7 Tagen die (durch das Nicht-Aufgehen der Planeten-Zahl 7 in der Tagesstundenzahl 24 bewirkte) Differenz ausgeglichen ist und der 8. Tag wieder mit der Sonne als Regentin der 1. Stunde (6 bis 7 Uhr) anfängt; so entsteht die astrologische Woche, und so kommt es, daß dann jeder Wochentag gerade mit der Herrschaft des Sternbildes beginnt, von dem er seinen Namen empfangen hat: ☉ Sonntag, dies solis; ☽ Montag, dies lunae, lundi; ♂ Dienstag [Zius

---

auch חַכְמֵי מַזָּלוֹת = Sternbilderkundige, Sternkundige genannt, ebenso אַסְטְרוֹלוֹגוֹס (Gen. r., c. 44). — Nach BACHER, AgT, I² 193, könnte אסטרולוגין astronomische Instrumente bedeuten, z. B. den „astrologischen Spiegel, den die Könige benutzen" (wie es Mechiltha zu Exod. 18, 21 heißt); dieser diente zum Horoskopstellen. Die ursprüngliche Form ist אסטרולוגיא. Das Wort אצטגנינות mit seinen Ableitungen wird teils für Astrologie, teils für „Konstellation" (z. B. Davids, Sanhedrin 49 a, s. u.), teils für „astrologisches Amulett" [oder: Instrument] gebraucht (z. B. „auf Abrahams Herzen", Baba bathra 16 b, s. u.). Es hängt zusammen mit *στεγανός* (geheim), was BACHER übersieht, und bedeutet astrale *στεγανογραφία* oder astrale Geheimwissenschaft oder Mittel zum Lesen der astralen *στεγανογραφία*, der Geheimschrift der Sterne. [1] Vgl. ATAO² S. 39, auch 34, Abb. 9. [2] Infolge jener Stellung zwischen Mond und Erde oder jenseits der Mondsphäre heißen bei Ptolemäus Venus und Merkur „innere" (oder: untere, sublunarische), Saturn, Jupiter, Mars „äußere" oder „obere" Planeten.

Tag], dies Martis, mardi; ☿ dies Mercurii, mercredi; ♃ Donnerstag [Donars Tag], dies Jovis, jeudi; ♀ Freitag [Freias Tag], dies Veneris, vendredi; ♄ dies Saturni, saturday, Sabbath [Schabbathai = Saturn].

Ein einfaches Schema verdeutliche den Vorgang:

(Stunden)			So.	Mo.	Di.	Mi.	Do.	Fr.	Sb.
1	8	15:	☉	☽	♂	☿	♃	♀	♄
2	9	16:	♀	♄	☉	☽	♂	☿	♃
3	10	17:	☿	♃	♀	♄	☉	☽	♂
4	11	18:	☽	♂	☿	♃	♀	♄	☉
5	12	19:	♄	☉	☽	♂	☿	♃	♀
6	13	20:	♃	♀	♄	☉	☽	♂	☿
7	14	21:	♂	☿	♃	♀	♄	☉	☽
—	—	22:	☉	☽	♂	☿	♃	♀	♄
—	—	23:	♀	♄	☉	☽	♂	☿	♃
—	—	24:	☿	♃	♀	♄	☉	☽	♂

In persönliche Beziehung zu diesen 7 Schicksalsregenten tritt nun der Menschen durch seine Geburt, und zwar nach thalmudischer (und allgemein astrologischer) Ansicht vornehmlich durch die Stunde seiner Geburt[1]. Als Rabbi Josua ben Levi (Schabbath 156a, Mitte) das allgemeine Lebensschicksal eines Menschen nach der Bedeutung des Tages (Wochentages) seiner Geburt deuten will[2], läßt ihm Rabbi

[1] Daher der Name „Horoskop" = Stunden-Beschau, Betrachtung der Konstellation der Geburtsstunde, d. h. welcher Planet diese Stunde regiert habe usw. Dieser ist das „natale astrum", über dessen wunderbare Übereinstimmung bei sich und Mäcenas Horaz sich freut (Od. 17). Den gleichen Geburtstag haben viele Leute mit sehr verschiedenem Schicksal. Gänzlich „incredibili modo" würde das Schicksal zweier Leute übereinstimmen, bei denen Geburtstag, Geburtsstunde, Geburtszimmer, Geschlecht, Eltern usw. übereinstimmten, also Zwillinge, falls nicht beim zweiten eine neue Stunde angebrochen ist. [2] Er hatte aus eines anderen Munde folgende Deutungen, die Beziehungen auf den Bibelbericht von der Schöpfungswoche haben, sich notiert und vorgetragen [die z. T. von anderen Rabbinen l. c. korrigiert werden]: Sonntag = Chaos = Taugenichts [= Licht u. Finsternis = entw. sehr gut oder sehr böse]; Montag = Wasserfluten = Jähzorniger; Dienstag = sprossendes Kraut = Buhler; Mittwoch = Lichter = Weiser u. Gedächtnisstarker; Donnerstag = Fische u. Vögel = Wohltätiger; Freitag = Strebsamer, Frommer (ohne Erklärung; vielleicht wegen der Schöpfung des sündlos geschaffenen

(Jehudah I.) sagen: „Nicht das Gestirn des Tages entscheidet, sondern das Gestirn der Stunde; wer unter der (Stundenherrschaft der) Sonne geboren wurde, wird ein glanzvoller Mann sein, das Seine essen und trinken[1], seine Geheimnisse werden offenbart werden, und wenn er stiehlt, wird er kein Glück haben. Wer unter der Venus (כוכב הנוגה) geboren wurde, wird ein reicher und buhlerischer Mann sein. Warum? Weil mit ihr Feuerglanz (נוגה) verbunden ist. Wer unter dem Merkur (כוכב) geboren ist, wird gedächtnisstark und weise sein, weil er (M.) der Schreiber[2] der Sonne ist. Wer unter der Herrschaft des Mondes (לבנה) geboren ist, wird Leiden auszustehen haben, bauen und einreißen, einreißen und aufbauen, Fremdes essen und trinken, seine Geheimnisse werden verborgen bleiben, und wenn er stiehlt, wird er Glück haben. Wer unter der Herrschaft des Saturn (שבתי) geboren ist, wird ein Mann sein, dessen Anschläge vereitelt werden. ⟨Manche sagen: Alle Anschläge wider ihn werden vereitelt werden[3].⟩ Wer unter der Herrschaft des Jupiter (צדק) geboren ist, wird ein rechtschaffener (צדקן) Mann sein. ⟨Rab Nachman bar Isaak sagte: Rechtschaffen nämlich in Ausübung der Gebote.⟩ Wer unter der Herrschaft des Mars (מאדים) geboren wurde, wird ein blutvergießender Mann sein. ⟨Rab Aschi sagte: Entweder ein Bader oder ein Räuber oder ein Beschneider.⟩

So kann es auch von hoher Bedeutung für das Schicksal eines Kindes sein, wenn es in der Sterbestunde eines großen Mannes geboren ist. Das war z. B. bei dem berühmten Patriarchen Rabbi Jehudah I. (dem Redaktor der Mischnah) der Fall, da dieser geboren ward, als der große Rabbi Akiba den Märtyrertod erlitt. Sein Vater, der spätere Patriarch Rabbi Simeon ben Gamliel II., sprach über den Neugeborenen die Worte (aus Kohèleth 1, 5): „Eine neue Sonne geht auf,

---

Adam); „wer am Sabbath geboren ist, wird auch am Sabbath sterben, weil man seinetwegen (bei der Geburtshilfe) den Sabbath entweiht hat.“ (Doch dies widerspricht der Ansicht Gen. r., c. 93 und jer. Rosch haschanah 59a oben, daß nicht leicht jemand an seinem Geburtstag sterbe; vgl. S. 130!) [1] Vgl. das eigene Licht der Sonne und weiterhin die Bezeichnung des geborgten Lichts des Mondes! [2] So ist Metatron der secretarius Gottes, vgl. S. 59, 113, 137. Metatron = Marduk = Mithra = Merkur. [3] ⟨Spätere Glossen.⟩ Die obige stammt von nicht astral Gebildeten, denen es wider den Strich ging, daß das Sabbathgestirn, der Saturn, Unglück bedeuten sollte, was aber astral völlig richtig ist, vgl. BNT 25[1].

wenn die alte untergeht“ (Gen. r., c. 58; Kohèleth r. zu 1, 5; Kidduschin 72 b). Das klingt ganz astralwissenschaftlich!

Verstärkt wird natürlich der Einfluß des Gestirns auf das Geschick werden, wenn der Neugeborene in einer Stunde zur Welt gekommen ist, deren regierendes Gestirn mit dem des Tages identisch ist, also laut Schema (S. 117) in der 1., 8., 15. oder 22. Stunde des (bei den Juden von abends 6 Uhr an gerechneten) Tages. Einem solchen „lächelt die Stunde“ (Pesachim 113 a) in vollstem Maße. Die Anwendung des Ausdrucks „Stunde“ (l. c.: שעה; Pes. 111 b: שעתא; beides noch öfter) in völlig gleicher Bedeutung mit „Geschick“ oder „Glücksstern“ (מזל, מזלא: Berachoth 55 b, Nedarim 40 a) ist bezeichnend [1].

Der schützende Einfluß des Gestirns der Geburtsstunde wirkt auch im weiteren Leben des zu glücklicher Sternenstunde Geborenen fort. Er verhütet nicht nur, wie wir bereits sahen, meistens, daß der Mensch an seinem Geburtstage sterbe, sondern er behütet auch vor Lebensgefahr. So kann (Pesachim 111 b) das auf dem Wege nahende Seuchengespenst dem Rab Papa nichts anhaben, weil „seine Stunde ihm beisteht“, und die zum Schutze vor nächtlichen Dämonen empfohlene Formel: „Ich sitze zwischen den Sternen“ (Pesachim 112 a) soll wohl [2] den Dämon glauben machen, man stehe unter der Hut des Schutzsterns der Geburtsstunde (und vielleicht auch des Geburtstages). Selbst ein Frevler ist, wenn ihm „die Stunde lächelt“, unüberwindlich oder wenigstens gefährlich, jedenfalls soll man zu dieser Zeit nicht mit ihm streiten (Megillah 6 a, R. Isaak).

Ist der Schutzstern (wohl durch irgend eine ungünstige Konstellation) geschwächt, so tritt leicht Krankheit ein. Tut man Bekannten usw. die Krankheit eines Menschen sofort am ersten Tage ihres Eintritts kund, so kann man leicht „seinen Stern (מזל) zerstören“. Man soll damit bis mindestens zum andern Tage warten; dann hat er sich (das ist wohl der Sinn) so weit erholt, daß Befreundete mit Erfolg um Genesung des Kranken bitten können, während die Schadenfreude der Feinde nichts mehr schadet (Berachoth 55 b, Ne-

---

[1] Vgl. aus der modernen Dichtung z. B. Uhlands „Unstern“: „Alle Glückssterne' im Bunde hätten weihend ihm gelacht, wenn die Mutter eine Stunde früher ihn zur Welt gebracht“. [2] Doch vgl. S. 146.

darim 40 a). Solange die Konstellation günstig bleibt, können feindliche Anschläge nicht gelingen (s. S. 129 unten).

Der Glücksstern vermag neben Begabung[1] auch Reichtum zu gewähren (Schabbath 156 a); äußere Güter, wie z. B. auch „Leben, Kinder und Speise" (Lebensdauer und Freiheit von Nahrungssorgen) „hängen nicht ab von der Frömmigkeit, sondern vom Gestirn" (מזלא; Moëd katan 28 a).

Indessen nicht nur auf das einzelne Subjekt wirkt die Kraft der Planeten ein, sondern auch objektiv auf die günstige oder ungünstige Bedeutung eines Tages für gewisse Geschäfte. Wenn an einem Tage z. B. ein Planet „doppelt herrscht", d. h. nicht nur innerhalb der 24 Tagesstunden vorkommt (was ja an jedem Tage mindestens dreimal geschehen muß), sondern auch entweder die 1. oder die letzte Stunde regiert, so verstärkt sich für diesen Tag seine allgemeine (günstige oder ungünstige) Bedeutung und eventuell auch die seines Sondercharakters. So heißt es z. B. Schabbath 129 b von dem gesundheitlich für so wichtig gehaltenen[2] Aderlaß: „Samuel sagte: Der Aderlaß soll am 1., 4. oder 6. Wochentage (Sonntag, Mittwoch oder Freitag) vollzogen werden, nicht aber am 2. oder 5. (Montag oder Donnerstag); . . . denn an diesen beiden Tagen hält sowohl der obere wie der untere Gerichtshof [s. o. S. 63] Sitzung. Warum (soll er auch nicht vollzogen werden) am 3. Tage (Dienstag)? Weil an diesem Tage der Mars (מאדים) doppelt herrscht." — Mars, der „rötliche", steht natürlich in besonderer Beziehung zum Blut

---

[1] החכים (Schabbath l. c.) bedeutet „gibt Begabung", nicht aber „macht weise" in dem Sinne, daß Weisheit, Gelehrsamkeit eine Gabe des Glücks sei. Dieses hohe Gut will nach den Rabbinen vielmehr durch energischen Fleiß des Menschen errungen sein; das ist ihre allenthalben zutage tretende Grundanschauung. Auch oben (S. 61) fragt der Engel Gott nur nach der geistigen Naturanlage, die dem Kinde zuteil werden soll.

[2] Schabbath 129 a und 129 b wird u. a. empfohlen, den Aderlaß bis zum 40. Jahre alle 30 Tage vorzunehmen, sich dabei strengstens vor Erkältung zu hüten, nach dem Aderlaß unter allen Umständen zu essen und (besonders roten Wein) zu trinken, sowie sich liegend auszuruhen, zur Sommersonnenwende, falls nicht Zugluft weht, auch im Freien an der Sonne. 129 b wird im Speziellen empfohlen, sofort nach dem Aderlasse zu trinken, dagegen erst nach einer Zeit zu essen, während der man $^1/_2$ mil = 300 Ellen gehen könnte. Daselbst erfahren wir u. a., daß der Aderlaß auch durch Schröpfen vollzogen wurde (100 Schröpfköpfe zu setzen kostete 1 Sus = 1 Gulden), und daß der Bader dabei das Bartstutzen gratis besorgte.

und ist als Kriegsgott (und zugleich wegen seiner Verwandtschaft mit dem blutgierigen Edom [אדום, Rom, dessen Kriegsgott er ist]) für den Aderlaß gefährlich; er kann Verbluten bewirken. Nun „herrscht“ er aber gerade am Dienstag (vgl. Schema!) „doppelt“: nicht nur z. B. in der 22., sondern auch in der ersten Stunde des Tages, der daher nach ihm benannt ist; dadurch verstärkt sich seine Gefährlichkeit für den Aderlaß. — Montag und Donnerstag als nicht nur irdische, sondern auch himmlische Gerichtstage, an denen sozusagen ein Schwert über dem Haupt des Menschen hängt, sind ebenfalls gefährlich. Auch sie haben astrale Beziehung: an jedem von ihnen herrscht der Planet Jupiter (צֶדֶק = Gerechtigkeit) doppelt, am Montag die letzte, am Donnerstag die erste Tagesstunde (und noch je 3 andre) regierend; wenn aber nach voller „Gerechtigkeit“ (strengem Recht) gerichtet würde, zumal im oberen Gericht, wem drohte da nicht Gefahr? — Sonntag, Mittwoch und Freitag sind günstig: bei ihnen kommt der Mars nicht in herrschender Stellung vor und regiert überhaupt nur 3 Stunden [1] am Tage, die geringste mögliche Dauer; außerdem aber „herrschen“ an diesen drei Tagen die glückverheißenden Planeten Sonne, Merkur und Venus „doppelt“, die die ersten Stunden der Woche regieren und am 1. Wochentage (Sonntag) je 4 mal (die größte mögliche Zahl der Tagesstundenregierung) auf einander folgen. — Der Sabbath bleibt außer Betracht, da an ihm das Aderlassen, weil Arbeit, selbstverständlich verboten war. — — Aber auch noch an anderen Tagen als den oben genannten machen planetarische Einflüsse den Aderlaß gefährlich; denn (so heißt es Schabbath 129b weiter) „Samuel sagte: An einem Mittwoch, der der 4., 14. oder 24. (Tag des Monats) ist, und an einem, bei dem es keine 4 Tage (mehr im Monat) gibt [2], ist (der Aderlaß) gefährlich. Am

---

[1] Auch am Montag regiert der Mars nur 3 Stunden am Tage; abgesehen von dem Gerichtstagscharakter aber ist der Montag auch deshalb astral ungünstig für das Aderlassen, weil an ihm der bleiche (לבנה!) Mond doppelt regiert. Auch Freitags ist dies allerdings der Fall, aber da regiert er nicht wie Montag die erste, sondern nur die letzte von den charakteristischen Stunden, und sein Einfluß wird hier geschwächt durch die unmittelbar vorher regierenden Glücksplaneten ☉ ♀ und ☿, von denen Venus und Mars ja auch am Beginn des Tages regieren und am ganzen Tage je 4 mal (die größte Zahl) zur Regierung kommen.

[2] Daß dies so aufzufassen ist, lehrt die genauere Lesart des auch sonst genaueren Cod. Monac.: דליתא ד׳ בתריה כלהו, „bei dem es nach ihm, sie alle

Neumondstag (Monatsanfang) und am folgenden Tage bewirkt er Schwäche, am dritten ist er gefährlich. Am Vorabend eines Festtages bewirkt er Schwäche, am Vorabende des Versammlungs-Festes ist er gefährlich". — Der mit dem Neumond beginnende Monat ist hier mit dem vom Monde (als erstem Stundenherrscher) regierten Montage astrologisch gleichgesetzt. Am Montage aber ist (vgl. Schema) der vierte Stundenregent der gefährliche, blutgierige Mars; dementsprechend ist auch der 4. Monatstag für den Aderlaß gefährlich, und ebenso sind wegen der in ihren Zahlen (auch im Hebräischen) vorkommenden Ziffer 4 der 14. und 24. gefährlich, nicht nur schwächend, weil die Macht der in diesem Falle ungünstigen 4 noch dadurch verstärkt wird, daß die Wochentagsziffer (4) des Mittwochs hinzukommt[1]. Der Neumondstag steht unter der Herrschaft des bleichen (und daher beim Aderlaß Bleichheit bewirkenden) Mondes, der 2. Tag des Monats gleich der 2. Montagsstunde unter dem bösen Saturn (s. o. S. 124, Anm. 1), der 3. Monatstag unter dem gefährlichen Gerichtsstern Jupiter (s. o. S. 121). Der Mittwoch, „bei dem es keine 4 Tage mehr im Monat gibt", der also auf einen der drei letzten Monatstage fällt, entspräche einer der 3 letzten Montagsstunden, die wieder von den ungünstigen Planeten Mond, Saturn, Jupiter regiert werden. Die Festtage entsprechen dem Sabbath, ihre „Vorabende" der letzten Freitagsstunde, die von dem ungünstigen Monde regiert wird. Der Vorabend des Versammlungsfestes ist besonders ungünstig, weil hier noch außerdem die „böse" Siebenzahl ihre Rolle spielt; denn er ist der 7. Tag (des Laubhüttenfestes), da das Versammlungsfest auf den 8. fällt!

Ebenso wie als Tagesregenten sind auch als Stundenregenten die Planeten günstig oder ungünstig für gewisse Geschäfte. Ich verweise in Kürze auf den am Schlusse dieses Abschnitts erwähnten Proselyten, der erkunden will, ob die Stunde zum Ausgehen günstig sei; allerdings wird dies dort verworfen. Aber, um nur eines anzuführen, der Ausdruck

---

gerechnet (d. h. ihn eingeschlossen), keine vier (Tage mehr) sind". [1] Aller guten Dinge sind 3; die vierte Zahl als über die 3 um eins überschüssige ist ungünstig ähnlich der 7. und 13.: Unter den 4 Weltgegenden ist eine schlimme; auch ist die 4 der Mittelpunkt der bösen 7. Daher kann nicht nur die 4. Zahl, sondern auch die Vierzahl ungünstig sein: 4 Plagen Jer. 15, 3 usw.

„Die Stunde lächelt ihm“ bezieht sich nicht allein (vgl. oben S. 119) auf die Geburtsstunde, sondern ebenso oft auf eine für ein Unternehmen günstige Stunde, z. B. Pesachim 112a, 113a: „Gehe mit dem eine Geschäftsverbindung ein [Oder: Mache gemeinsam ein Geschäft mit dem], dem die Stunde lächelt“ u. a. m.[1]

Die günstige oder ungünstige Grundbedeutung der Planeten, wie sie uns Schabbath 156a entgegentrat (s. oben S. 117f.), ist nach rabbinischer Ansicht keineswegs mittels Symbolik und Allegorie oder durch Ausdeutung der aus Babylonien überkommenen Namen zusammengefabelt[2], sondern beruht auf der Tatsache, daß Gott (der ja voraussah, wie alles nach seinem Willen kommen sollte) jedem Planeten einen bestimmten Grundcharakter angeschaffen hat, damit er für die Menschen diese oder jene Vorbedeutung, den oder jenen „Einfluß“ habe. Das läßt noch heute trotz seinem sehr schlechten Zustande der (vielleicht des Astrologischen wegen in späterer Zeit absichtlich verwirrte[3]) Text in Pesiktha rabbathi, c. 20, erkennen. Diesem zufolge erschuf Gott die Venus (נוגה), weil er voraussah, daß das Geschlecht der Sündflut sich der Wollust ergeben werde (was eben der astrale Einfluß der Venus bebewirken sollte). Aus diesem Grunde hat er der Venus einen Mann zugesellt, den Merkur (כוכב)[4], der zuerst von ihr ge-

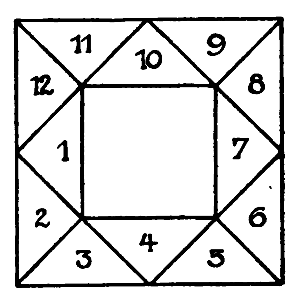


Abb. 8. Die 12 Häuser des Himmels. (S. 125.)

[1] Vgl. auch Schiller, Wallensteins Tod I 1: „Mars regiert die Stunde; es ist nicht gut mehr operieren“. [2] Tatsächlich sind natürlich jene Eigenschaften ebenso erst von den Menschen auf die Gestirne übertragen.

[3] Vgl. z. B. über die absichtliche Abänderung des ursprünglich von Davids „Konstellation“ (d. h. durch sein Gestirn von Gott prädestiniertem Schicksale) handelnden Textes Sanhedrin 49a: Bacher, APA 445, sowie unten S. 129. In der heutigen Textgestalt der Pesiktha-Stelle ist die Sonne statt, wie zu erwarten, an erster, erst an vierter Stelle erwähnt, wo man nach der astrologischen Planetenfolge den Mond erwähnt finden sollte, der aber ganz fehlt. Vielleicht stand hier ein Mondzug von Jakob oder Moses (s. u. Kap. VIII), der dem Sammler von Pes. r. oder einem Späteren bedenklich schien, weshalb er das bei der Sonne Gesagte hier einrückte. Die Unordnung kann aber auch einfach auf Fahrlässigkeit beruhen; auch der Stil des ganzen Abschnitts ist salopp. [4] Hier ist also der unbescheidene Wunsch des Hermes-Merkur (Odyssee VIII 339 ff.) erfüllt. In

trennt ist [Opposition der Gestirne], dann aber sich mit ihr gattet [Konjunktion]. Weil ferner Gott voraussah, daß einst die „Völker der Welt" über Israel herrschen würden, erschuf er den Saturn (שבתי)[1]. Weil Gott voraussah, daß er über Israel einst ein Strafgericht verhängen werde, erschuf er den Jupiter (צדק)[2]. Weil Gott voraussah, daß die Frevler „in die Hölle fallen, die der Sonne gleich ist" (!), erschuf er den Mars (מאדים)[3]. Weil Gott voraussah, daß einst (der als eine Art Weltheiland bei den Rabbinen erscheinende) Abraham von ihm der Welt geschenkt werden würde, erschuf er dessen Symbol (s. u. S. 130 und 164) die Sonne.

---

dem ganzen Mythos dort von Ares-Mars und Aphrodite-Venus sind astrale Grundzüge sichtbar, z. B. schon in den verwandten Beiwörtern: „Hephaistos der Langsame" (330) mit der „kreisförmigen Fessel" (278) weist auf den langsamsten der Planeten, den Saturn (mit seinem Ringe) hin; der Saturnring ist in südlichen Gegenden dem bloßen Auge sichtbar. Mit Helios teilt der „fernhinschießende Herrscher" Apoll den Sonnencharakter; Hermes, der „Bringer des Heils" und „Bote des Zeus" ist der glückbringende Merkurstern, den wir oben (S. 118) als „Schreiber der Sonne" kennen lernten; die „goldene Aphrodite" ist der goldigstrahlende (נוגה!) Venusstern; vgl. S. 123 das „Lachen" der Planetengötter. Die astrale Situation ist m. E. der März, die Zeit des erwachenden Naturtriebes; die untergehende Sonne schaut die am 22. am hellsten strahlende Venus und den Mars gepaart am abendlichen Westhimmel, wo im Januar Saturn zu sehen war, dessen Haus daher jener Teil war. Jetzt ist Saturn fortgegangen (294). Auf die Nachricht des Helios von dem Geschehenen (279. 302) kehrt er im April wieder, Venus wird auf eine Weile unsichtbar, geht nach dem Osten (Cypern!), um dann in neuer Frische, und zwar nun als Morgenstern, zu erscheinen. — Auch bei manchen anderen Mythen, die mit griechischen verwandt sind, hat der Midrasch den astralen Grundgedanken deutlicher bewahrt; wenn der Jäger Apollo die Jungfrau Daphne verfolgt, so denken wir schwerlich daran, daß hier eine Hundstagskonstellation zugrunde liegt, bei der die sommerliche Glutsonne (*Ἀπολλύων*, Nergal; ♄ in Kontraposition mit der Sonne, am längsten sichtbar) den Morgenstern (Venus) verfolgt, der aber bald verschwindet; doch ist bei der erfolglosen Verfolgung der Istehar (*ἀστήρ*, נוגה, Venus) durch einen „Göttersohn" (vgl. unten S. 143, 145) die Sache ganz klar. [1] Das ist der babylonische Nergal, die Unterwelts-, Winter- und Unheils-Gottheit. — Saturn heißt bei Schiller (Piccolomini, II 6) „der Unterirdische ... mit dem bleichen, bleifarbnen Schein" und (Wallensteins Tod, I 1) „der über allem, was das Licht scheut, waltet". [2] צדק = Recht, Gerechtigkeit, vgl. S. 118, 121, sowie unten S. 132 (Abraham). [3] מאדים = der Rötliche. Im babylonischen Astralsystem ist durch ihn Ninib repräsentiert; vgl. ATAO[2] 127: „Ninib ist nach seinem solaren Charakter der eigentliche Vertreter der Glut- und Sommersonne. Sein Reich ist das Feuerreich ... Ninib wechselt mit Nergal" usw.

Nur ganz kurz sei hier auf die (noch heute in Volkskalendern zu findende) Vorstellung hingewiesen, daß wie über Stunden und Tage[1], so auch über die ganzen Jahre die 7 Planeten abwechselnd regieren, wodurch Jahrwochen entstehen, die den Rabbinen u. a. auch aus Daniel geläufig sind[2].

Neben der zeitlichen Aufeinanderfolge der Planeten in ihrer Stundenbeherrschung usw. kommt bei dem astrologischen Kalkül des allgemeinen Lebensgeschicks wie der nächsten Zukunft eines Menschen auch der Ort[3] in Betracht, an dem die entscheidenden Sterne zu einer bestimmten Zeit zu sehen sind, z. B. in welchem der 12 Häuser[4] des Himmelsplans der Geburtsplanet sich da befindet, welche Stellung er zu den

---

[1] Auch die halben Monate (im Sonnenjahr zu je 15 Tagen) bilden planetarische Einheiten, die zwischen den Tagen und dem Jahre stehen. Wenn z. B. in der 1. Stunde des Halbmonats die Sonne regiert, so ist sie Regentin des Halbmonats. So werden nun die 24 Halbmonate des Jahres der Reihe nach von den Planeten regiert, wie die 24 Stunden des Tages, wodurch dann wieder für die einzelnen Jahre dieselben Regenten nach einander herauskommen, wie für die einzelnen Wochentage. So entsteht die astrale Jahrwoche. (Eine Andeutung der Planeten als Jahresregenten fand man in Gen. 1, 14.)

[2] Nicht den Planeten, sondern gewissen Fixsternkomplexen (Sternbildern), und zwar solchen außerhalb des Tierkreises (s. o. S. 71), wird Einfluß auf die Pflanzen zugeschrieben, entsprechend deren gegenüber dem wandelbaren Menschengeschick mehr stationären Verhältnissen. So heißt es Gen. r., c. 10 (zu 2, 1): „Rabbi Chanina bar Papa und Rabbi Simon sagen: Das Siebengestirn (כִּימָה, die Plejaden) macht die Früchte wohlschmeckend, der Orion (כְּסִיל) macht die Knoten in den Pflanzen, laut Hiob 38, 32. Nach Rabbi Thanchuma bar Rabbi Chijja und Rabbi Simon ist מַזָּרוֹת (ibid.) ein Gestirn, das die Früchte weich macht“ (doch vgl. S. 156). Gleichwie die Planeten für alle Menschen schicksalsbedeutend sind, so wirken diese Pflanzensternbilder auf alle Pflanzen ein; sie und die Planeten regieren die allgemeinen Verhältnisse der Pflanzen bezw. Menschen, während wir oben (S. 41, 43, 70 f.) einzelne Fixsterne als Repräsentanten (Hüter) einzelner Völker-, Menschen- und Pflanzen-Individuen sahen. Die Tierkreisbilder, die im Gegensatz zu den Pflanzensternbildern die 12 Stämme repräsentieren, haben dadurch eine gewisse astrale Ausnahmebedeutung, wie ja auch die 12 Stämme innerhalb der Menschheit etwas Besonderes sind.

[3] Vgl. Schiller, Piccolomini II 1 (Seni): „Mein Sohn, nichts in der Welt ist unbedeutend; das Erste aber und Hauptsächlichste bei allem ird'schen Ding ist Ort und Stunde“.

[4] Vgl. m. Kabbalah, S. 116; ferner Schiller, a. a. O. II 6: „Die rechte Sternenstunde auszulesen, des Himmels Häuser forschend zu durchspüren, ob nicht der Feind des Wachsens und Gedeihens in seinen Ecken schadend sich verberge“ (Wallensteins Tod I 1: Der „tückische Mars“ usw.). Schema der „12 Häuser“ auf S. 123.

anderen Planeten einnimmt[1], ob kein „maleficus" (מַזִּיק)[2] eine günstige Konstellation verhindert oder stört, kurz, welche „Aspekte" die Sternenschrift da droben bietet. So fühlt sich (Gen. r., c. 44; s. u. S. 132) Abraham „vom Aspekt geängstet", es möchte ihm Nachkommenschaft versagt sein, weil der Jupiter[3] „in cadente domo" steht usw. Diese Andeutungen mögen genügen, da ich hier keine rabbinische Astrologie zu schreiben habe.

---

2. Astrologie und Monotheismus.

Das Charakteristische der bisher erörterten astrologischen Anschauungen der Rabbinen ist die Konsequenz, mit der diese jüdischen Denker ihr monotheistisch-spiritualistisches Prinzip der Willensfreiheit trotz allem festhalten, und die sinnreiche Art und Weise, wie sie mit ihm die altorientalischen heidnisch-astralen, im letzten Grunde fatalistischen oder mindestens deterministischen Vorstellungen auszugleichen suchen. Nachdem Paulus das ihm nicht in astraler, sondern bereits

---

[1] Geviertschein, Doppelschein (a. a. O., I 1), Sextilschein usw. Vgl. ferner: (die Venus) „ist jetzt in ihrer Erdennähe und wirkt herab mit allen ihren Kräften". [2] A. a. O.: „Glückseliger Aspekt! So stellt sich endlich die große Drei verhängnisvoll zusammen, und beide Segenssterne, Jupiter und Venus, nehmen den verderblichen, den tück'schen Mars in ihre Mitte, zwingen den alten Schadenstifter, mir zu dienen; denn lange war er feindlich mir gesinnt ... und störte ihre segensvollen Kräfte". — „Die beiden großen Lumina, von keinem malefico beleidigt; der Saturn" [der verzögernden, aufhebenden, entmutigenden Einfluß hat] „unschädlich, machtlos, in cadente domo". — מזיק ist auch Bezeichnung für schädliche Dämonen (s. unten S. 142). [3] צֶדֶק, s. oben S. 118, 121. Der „Gerechte" unter den Planeten ist (zugleich mit der Sonne, s. S. 130, 132) der Stern des gerechten Abraham. In der angeführten Erzählung steht er bei Abrahams Sternenschau dem Untergange nahe im Westen: der Glücksstern in cadente domo, ein übler Aspekt. (Ebenso ist das Stehen des Jupiter in cadente domo bei der Geburt verhängnisvoll; vgl. Piccolomini, II 6: „Dir stieg der Jupiter hinab bei der Geburt, der helle Gott" usw. Sonst haben die unter der Herrschaft des Jupiter Geborenen nach derselben Stelle Einsicht in das Verborgene (vgl. unten S. 130 über Abrahams astrologische Weisheit). Die „hellgebor'nen heitern Joviskinder" verstehen „die Geisterleiter, die aus dieser Welt des Staubes bis in die Sternenwelt mit tausend Sprossen hinauf sich baut, an der die himmlischen Gewalten wirkend auf und nieder wandeln — die Kreise in den Kreisen, die sich eng und enger ziehn" usw.

in spekulativ-griechischer Form entgegentretende Problem des Ausgleichs zwischen Determination (Prädestination) und Willensfreiheit bereits gelöst[1], findet sich auf Grund von Ansätzen Akibas[2] im Anf. des 2. Jahrh. bei dessen Schüler Simeon ben Assai ein Lösungsversuch in dem Sinne, daß äußere Güter wie Name (wozu auch das physische Geschlecht gehört), Platz (Wohnort und Beruf), Habe, Ehre und Macht vorherbestimmt seien[3], dagegen die Initiative zum Guten oder Bösen dem von Gott gegebenen freien Willen entspringe, während hinwiederum die Konsequenzen dieser Initiative nach dem Kausalgesetze verlaufen[4]. Darin stimmen (s. oben S. 61 u. 120) auch die Rabbinen des 3. und 4. Jahrhunderts mit ihm überein, daß langes Leben, Kinder, Wohlstand, Kraft, Reichtum, auch Begabung[5], sowie das Gegenteil dieser Gaben von göttlicher Vorherbestimmung abhängig sei, nicht vom sittlich-religiösen Verhalten — sie sind eben im Grunde genommen *ἀδιάφορα* neben dem höchsten irdischen Besitze des Menschen, der Gottesfurcht[6], die von dem freien Entschlusse abhängt, das angebotene[7] göttliche Gute zu wählen. Wenn das Haben oder Nichthaben jener *ἀδιάφορα* auf den Einfluß des „Gestirns“ (מזל) zurückgeführt wird, so bleibt sich doch jeder auf diesem Standpunkt stehende Rabbi bewußt, daß ja das „Gestirn“ auch eine Schöpfung Gottes, die Vorherbestimmung oder der Wechsel des menschlichen Geschicks unter dem Einflusse des Gestirns also auch göttliche Fügung und Schickung, kein blindes Fatum ist. Das bedeutet Überwindung des heidnischen Determinismus (Fatalismus), und darin liegt die Superiorität der jüdischen Weltanschauung über die altorientalische[8]. Wenn gegenüber

[1] Und zwar gerade durch Gedankengänge, auf die der Rabbinismus erst später gekommen ist. [2] Aboth 3, 15: Alles ist vorgesehen, aber (Wahl-)Freiheit ist gegeben. [3] Mechiltha zu Exod. 15, 26 (46b). [4] Vgl. BACHERS treffende Erläuterung AgT I 415 (I² 412). [5] Vgl. Anmerkung[1] zu S. 120. [6] Niddah 16b, Megillah 25a, Berachoth 33b (mit Bezug auf Deut. 10, 12): הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, als Ausspruch des R. Chanina bar Chama; s. oben S. 61, vgl. S. 120.

[7] Es ist allenhalben (vgl. z. B. Abodah sarah 5a; Lev. r., c. 2 sub init.) zu findende rabbinische Anschauung, daß Gott vor der Gesetzgebung am Sinai allen Völkern die heilsame Lehre, seine Thorah angeboten habe; aber nur die Israeliten hätten sie angenommen, mit den Worten: Alles was der Herr geboten hat, wollen wir tun. [8] Bei keinem einigermaßen bedeutenden jüdischen Schriftsteller findet sich eine absolute Leugnung der Willensfreiheit. Selbst der konsequenteste aller Deterministen, der aus dem Judentum hervorgegangene Spinoza (der dem

dieser Theorie andere Rabbinen betonen, daß auf Israel das „Gestirn“ keinen Einfluß habe[1], so darf man nicht nach dem billigen Rezept moderner Quellenscheiderei hierin einen prinzipiellen Gegensatz sehen, sondern — abgesehen von der nicht unbegründeten[2] Annahme, daß für Flach- und Spitzköpfe, Banausen und ernste Grübler ein Mißverständnis dieser Theorie die Gefahr des Fatalismus in sich berge — lediglich das stärker betonte Bewußtsein, daß Israel, historisch als Gottesvolk betrachtet, sich schon am Sinai für das wahrhaft Gute, für Gott und Gottesfurcht entschieden habe[3], und daß der Fromme, der „Israel“ im höchsten Sinne, hinsichtlich seines sittlich-religiösen Wesens ebenso über den Schicksalseinfluß erhaben sei, wie sein Gott über das „Gestirn“. Für des Weltlaufs Deutung also immerhin die Astrologie, für den Einblick in die Heilsgeschichte aber die Prophetie![4] (Vgl. S. 129, 130 f.) Darin sind beide Richtungen einig.

So erklärt sich auch die sonst befremdliche Tatsache, daß derselbe Rabbi Chanina bar Chama, der in seinem (S. 61, 127) zitierten Ausspruche den Gottesfürchtigen als solchen ausdrücklich vom Schicksalseinfluß ausnimmt, dennoch behaupten kann, niemand verwunde sich hienieden auch nur den kleinen Finger ohne himmlische Vorherbestimmung (Chullin 7 b)[5], und daß er (Schabbath 156 b unten) sagt: „Das

---

Rabbinismus viel mehr entlehnt, als allgemein bekannt ist), kann den Determinismus nicht rein durchführen, da er dem Menschen die Möglichkeit und die Pflicht zuerteilt, sich durch immer vollkommeneres intelligere aus der Knechtschaft des konfusen Denkens zu befreien. [1] Auf den Frommen überhaupt erweitert (im Ggs. zu dem unter dem Verhängnis stehenden Nichtfrommen) von Rab Nachman bar Samuel in Gen. r., c. 10 zu 2, 1: „Ist der Mensch (durch Frömmigkeit) würdig, so ist das Heer (von Himmel und Erde) ihm unterworfen; ist er's nicht, so ist er dem Heere unterworfen“. [2] So wurde z. B. der hochbegabte Rabbi Elischah ben Abujah, der Lehrer des berühmten Rabbi Meïr, durch seine astral-metaphysischen Spekulationen zum Apostaten (Acher), s. oben S. 79[1].

[3] Gott bot (S. 127[7]) die Thorah allen Völkern an, doch nur Israel war zur Annahme bereit! [4] „Ein Prophet sollst du sein und kein Astrolog!“ So spricht Gott (Gen. r., c. 44, s. unten) zu Abraham, wo es sich um die heilsgeschichtlich wichtige Tatsache der Nachkommen A.s handelt. Im übrigen hatte A. auch reiche astrologische Gaben empfangen (S. 130 ff.).

[5] Dagegen ist es lediglich eine psychologische Beobachtung, wenn (Gen. r., c. 67 [3] zu 27, 33) der bekannte Aggadist Rabbi Levi sagt, die Funktionen von Auge, Ohr und Nase unterlägen nicht dem menschlichen Willen, wohl aber die von Mund, Hand und Fuß. Er will damit lediglich sagen, daß wir uns bei den Empfindungen, die unwillkürlich geschehen,

Gestirn hat auch auf Israel Einfluß!“ (יש מזל לישראל) — nämlich hinsichtlich der ethischen ἀδιάφορα Begabung und Reichtum (מזל מחכים מזל מעשיר).

---

3. Astrologische Berichte.

Beide Richtungen sind auch über folgendes einig: a) daß jedermann, auch ein Heide oder Unfrommer, in den Sternen das Geschick mittels Astrologie lesen könne; b) daß jedoch — und dies ist für die Rabbinen charakteristisch — die Heiden, wo es sich um Heilsgeschichtliches für Israel handelt, mittels ihrer Astrologie zuweilen eine äußere Tatsache richtig erkunden, sie aber falsch deuten, weil ihnen die prophetische Einsicht in die heilsgeschichtliche Entwickelung fehlt; c) daß Gott der Herr die auf astrologischen Erfahrungen oder Beobachtungen beruhenden Pläne der Feinde Israels durch seine Auserwählten unschädlich machen läßt. — Zu **a**: In dem Gen. r., c. 1 [4] angeführten Gleichnis wird Gott, der voraussieht, daß nach 26 Generationen Israel die Thorah empfangen werde, mit einem Könige verglichen, der durch Astrologie vorausschaut, daß er einen Sohn bekommen werde. In einem anderen Gleichnisse (l. c., c. 63 [2]) wird Gott, der Abraham vom Feuertode aus Nimrods Händen rettet, weil er (Gott) voraussieht, daß von Abraham Jakob abstammen werde, mit einem Strategen (römischen Prätor) verglichen, der durch Astrologie vorausschaut, daß die noch ungezeugte Tochter eines zum Feuertode Verurteilten einst den Sohn des Königs heiraten werde, und deshalb den Verurteilten freiläßt. Nach dem richtigen [1] Texte von Sanhedrin 49a (vgl. Bacher, APA I 445 [4]) sagt Rabbi Jose ben Chanina (3. Jahrh.), Joab habe deshalb sich nicht an Absalom angeschlossen, weil damals noch Davids „Konstellation“ in Kraft gewesen sei, nämlich weil die vom Geschick bestimmte Dauer der Regierung Davids noch nicht abgelaufen war. — Zu **b**: „Rabbi Josua ben Levi (3. Jahrh.)

---

rezeptiv verhalten, beim Sprechen und Bewegen, die Willenshandlungen sind, spontan. [1] Um das Astrologische hier hinauszubringen, hat man schon in alter Zeit den Text gefälscht und aus dem nach Rabbinowicz (Dikdukê Sophrim) ursprünglichen אצטגנינות של דוד קיימת geschrieben: אצטגניני ... קיימין „die Vorkämpfer (seines Heeres) waren kräftig“.

sagt: Potiphars Frau hatte durch Astrologie geschaut, daß sie durch Joseph Nachkommenschaft erhalten werde; sie wußte aber nicht, daß sich dies auf ihre Tochter[1] bezöge" (Gen. r., c. 85 Anf., zu 43, 1). „Rabbi Chama bar Chanina (3. Jahrh.) sagt: Die Astrologen Pharaos sahen, daß Israels Erlöser (Moses) durch Wasser geschlagen werden würde. Daher verordneten sie: ‚Alle Knaben die geboren werden, werft in den Nil' (Exod. 1, 22); sie wußten aber nicht, daß er (Moses) wegen des Vorfalls beim Haderwasser geschlagen werden würde" (Sanhedrin 101b; vgl. Sotah 12b). — Zu c: In jer. Rosch ha-schanah 59a oben (vgl. S. 118 Anm.) berichtet Rabbi Josua ben Levi, daß Amalek (Exod. 17) beim Kampfe wider Israel sich der List bedient habe, solche Krieger vorzuschicken, die an diesem Tage ihren Geburtstag hatten, weil nicht leicht jemand an seinem Geburtstage stirbt; Moses aber brachte durch das Erheben seiner Hände (v. 11; Habakuk 3, 10f.) den astralen Einfluß in Verwirrung. Nach Rabbi Isaak (Pesiktha 34a) ließ der König von Ägypten auf Salomos Bitte um Übersendung von Bauleuten zum Tempelbau durch seine Astrologen solche auswählen, deren Tod sie in den Sternen vorausgeschaut. Salomo aber „sah durch den heiligen Geist" (durch das πνεῦμα προφητείας!), daß sie noch selbigen Jahres stürben, und sandte sie daher mit Totengewändern versehen zurück. Hierauf wird I Reg. 5, 10 angewandt, daß Salomos Weisheit größer als die Ägyptens gewesen sei.

Auch dem Abraham hatte Gott astrologische Gaben verliehen. Hiervon heißt es Baba bathra 16b (vgl. ganz kurz Joma 28b): „Rabbi Elieser aus Modaïm (Ende 1. Jahrh.) sagt: Ein astrologisches Amulett befand sich auf dem Herzen [oder: Astrologie wohnte im Herzen] unsers Vaters Abraham, und alle Könige des Ostens und Westens kamen frühmorgens zu seiner Tür. Rabbi Simeon ben Jochai sagt: Ein Edelstein hing am Halse unsers Vaters Abraham, und jeder Kranke, der ihn sah, wurde gesund. In der Stunde, da unser Vater Abraham von (dieser) Welt schied, hängte der gebenedeite Gott den Stein an die Sonnenscheibe. Abaje sagt: Deshalb sagen die Leute: Hebt sich die Sonne, so hebt sich [wird leichter] die Krankheit." Als jedoch Abraham, damals noch Abram,

---

[1] Der Midrasch nimmt hier die Asnath, Tochter des Priesters Potiphera von On (Gen. 41, 50), als Tochter des Potiphar und seiner Frau.

infolge seiner astrologischen Gestirnbeschauung, die ihm keine Nachkommenschaft zeigte, betreffs der göttlichen Verheißung einer solchen in besorgtem Zweifel war, zeigte ihm Gott, daß über heilsgeschichtliche Tatsachen die Astrologie keine treue Kunde liefere. In zwei verschiedenen Fassungen ist uns hierüber berichtet. Die palästinische Fassung der Legende lautet Gen. r., c. 44 (zu 15, 5): „Er ließ ihn hinausgehen (v. 5). Rabbi Josua von Sichnin berichtet als Ausspruch des Rabbi Levi (3. Jahrh.): Ließ er ihn von der Welt abscheiden? Nein, er zeigte ihm die Himmelsstraßen (vgl. S. 6 [2]) laut Prov. 8, 26. Rabbi Jehudah berichtet als Ausspruch des Rabbi Jochanan (3. Jahrh.): Er erhob ihn über die Veste (den Rakîa. S. unten S. 156) und sprach zu ihm: Schau' hinunter nach dem Himmel, schaue von der Höhe zur Tiefe! Die Rabbinen sagen, Gott habe gesprochen: Du sollst ein Prophet sein, aber kein Astrolog! (Laut Gen. 20, 7.) ⟨In den Tagen des Jeremias wollten die Israeliten zur astrologischen Wissenschaft gelangen; doch laut Jer. 10, 2 ließ Gott es nicht zu. (Er sagte:) Schon euer Vater Abraham wollte zu dieser Wissenschaft gelangen; ich aber ließ es nicht zu.⟩ Rabbi Levi sagt (Gott habe das Sprüchwort zitiert): Während du Sandalen an den Füßen hast, tritt auf den Dornbusch. (D. h.:) Wer drunten auf Erden ist, mag sich vor ihnen (den Gestirnen) fürchten; du jedoch, der du über ihnen bist, sollst sie niedertreten“[1]. — Die babylonische Fassung lautet Schabbath 156 ab (vgl. Nedarim 32 a): „Rab Jehudah berichtet als Ausspruch Rab's (3. Jahrh.): Woher (weiß man), daß über Israel das Gestirn keine Macht gibt? Weil es heißt (Gen. 15, 5): ‚Und er führte ihn hinaus ins Freie‘. Abraham sprach vor dem gebenedeiten Gott: Herr der Welt, ‚ein Leibeigener (Ismael als Sohn Hagars) wird mich beerben‘ (v. 3)! (Gott) sprach zu ihm: ‚Nein, sondern

---

[1] Es folgt noch: „R. Jehudah sagte im Namen des Rabbi Eleasar (3. Jahrh.): Drei Dinge zerreißen das Verhängnis: Gebet, Wohltätigkeit und Buße (s. o. S. 62[1] Ende). ... Rab Huna bar Rab Joseph (4. Jahrh.) fügt hinzu: Veränderung des Namens und gute Werke. ... Manche fügen noch hinzu: Ortsveränderung“. — L. c. zu v. 14 kommt die astrale Zahl 72 vor: „Rabbi Eleasar ... sagt: ... Gott sagte unserm Vater Abraham zu, dessen Nachkommen zu erlösen; wenn sie Buße täten, würde er sie mit 72 Buchstaben erlösen. ... R. Abin (4. Jahrh.) sagte: Mit seinem 72-buchstabigen Namen wird Gott sie erlösen.“ (In Deut. 4, 34 sind ohne das zweite גוי 72 Buchstaben enthalten; vgl. auch Bacher, ABA 17 ff. über den 42- und 12-buchstabigen „Namen“.)

einer, der von deiner Hüfte kommen wird, soll dich beerben'. Da sprach er (Abr.): Herr der Welt! Ich habe durch Astrologie geschaut, daß ich nicht ausersehen bin, einen Sohn zu erzeugen! Darauf sprach (Gott): Hinaus aus deiner Astrologie! Denn das Gestirn hat keine Macht über Israel! Solltest du meinen (du bekämst keinen Sohn), weil [b] der Jupiter (צדק)[1] im Westen steht, so will ich ihn umkehren und im Osten stehen lassen! <Daher heißt es: Wer hat Gerechtigkeit (צדק = den Jupiter) vom Osten her erweckt? (Jes. 41, 2).>" — Eine dritte Fassung (palästinisch) aus dem 4. Jahrh. lautet Gen. r., c. 44 (zu 15, 3): „Abraham sprach: Du hast mir keinen Samen gegeben. Rabbi Samuel bar Rabbi Isaak sagte (er habe gemeint): Das Gestirn bedrängt [ängstigt] mich und sagt mir: Abram, du wirst keine Nachkommen erhalten. Da sprach der gebenedeite Gott: A b r a m freilich nicht, wohl aber A b r a h a m; S a r a i, dein Weib, wird freilich keine Kinder haben, wohl aber S a r a!" — Endlich seien aus dem palästinischen Thalmud noch ganz kurz zwei ebenfalls dem 4. Jahrhundert angehörige Berichte erwähnt. Der erste (jer. Schabbath 15 d, vgl. Nedarim 38 d) führt uns die Mitte jenes Jahrhunderts, in die schwere Zeit, wo das Heer des Ursicinus (Feldherrn des Mitkaisers Gallus) auf dem Zuge nach Persien in Tiberias hauste, dessen Schulhaupt Rabi Jona war (vgl. BACHER, APA III 220 f.). Im Hause des Rabbi entsteht an einem Sabbath Feuer. Sein Nachbar, ein Nabatäer, eilt zum Löschen herbei, zumal sein Besitz durch die Feuersbrunst gefährdet erscheint; doch R. Jona erlaubt das Löschen nicht. Da fragt jener: „Ist mein Besitz auch unter dem Schutze deines Glückssterns? Rabbi Jona erwiderte: Er ist's." Und alles läuft gut ab. — Wirklich antiastral ist im Grunde nur folgende, jer. Schabbath 8 d von Rab Huna (4. Jahrh.) überlieferte Anekdote von „einem Proselyten, der früher Astrolog war". Als dieser einmal auszugehen gedenkt, will er seiner alten Gewohnheit gemäß erst forschen, ob die S t u n d e günstig fürs Ausgehen sei, doch besinnt er sich, daß er sich ja der „heiligen Nation" angeschlossen habe, und sagt entschlossen: „Ich will in meines Schöpfers Namen ausgehen".

---

[1] Vgl. S. 118, 121. Im babylonischen Astralsystem ist Marduk sowohl repräsentiert durch Jupiter, wie durch die Frühlings- und Morgensonne (ATAO[2] 24, 29, 31). Ebenso steht Abraham hier astrologisch in Beziehung zu Jupiter wie (S. 130 und 164) zur Sonne.

Nicht unbedingt auf Astrologie bezüglich könnte die (übrigens vereinzelte) Auslegung des Rabbi Jose (3. Jahrh.) von Gen. 6, 2 (Gen. r., c. 26) scheinen: die Menschen zu Noahs Zeit hätten deshalb „Göttersöhne“ geheißen, weil ihnen ein langes leidfreies Leben zu dem Zwecke verliehen worden sei, „daß sie die Umläufe der Gestirne und deren Berechnung verstehen sollten“ (und diese Kenntnis ihren Nachkommen überliefern könnten); sie hätten aber von dieser Gelegenheit keinen Gebrauch gemacht, sondern sich lediglich mit niederen irdischen Dingen befaßt. — Es könnte schließlich hier nur von astronomischer Berechnung der Festzeiten geredet werden sollen. Dann bliebe aber unerklärt, warum jene Leute gerade „Göttersöhne“ genannt seien; wegen Frömmigkeit doch eben nicht. אלהים = Götter wird hier offenbar auf die Gestirne als Schicksalslenker gedeutet, und die „Berechnung“ der Gestirne soll wohl astrologischen Zwecken dienen. Es war ihnen also Gelegenheit gegeben, wenigstens die niedere Form der Offenbarung Gottes aus seinen Werken, aus dem Wunderwerk des Himmels, zu erfassen; doch selbst das taten sie nicht. Wenn wir uns erinnern, daß noch für einen Luther und Melanchthon Astronomie und Astrologie eng verbunden waren, werden wir von einem Rabbi des 3. Jahrhunderts keine moderne Scheidung beider verlangen. Und so dürfen wir denn wohl auch die oben (S. 13f.) aus Schabbath 75a zitierten Aussprüche über die Pflicht des Menschen, astronomische Beobachtungen und Berechnungen anzustellen, zugleich in astrologischem Sinne verstehen, natürlich in dem des öfteren betonten jüdisch-astrologischen Sinne, daß göttliche Schickung es ist, die sich in der Sternenschrift dem Kundigen offenbart, daß nur des Weltlaufs Vorgänge sich dort im voraus spiegeln, und daß Gebet und Reue das Geschick zerreißen, da nicht ein Fatum, sondern ein allmächtiger Gott das Weltall lenkt! (Vgl. S. 62[2], 127, 131[1].)

Daß neben den ständigen Himmelserscheinungen auch vorübergehende, wie z. B. die Kometen, Schicksalsbedeutung haben, zumal außerordentliche Ereignisse anzeigen, ist nicht nur altorientalische Anschauung; „Kometen sieht man nicht, wenn Bettler sterben“, das hören wir auch bei Shakespeare (Julius Cäsar), und der Kapuziner in Wallensteins Lager spricht nur die monotheistische Form dieser Anschauung aus, wenn er Gott „den Kometen wie eine Rute drohend zum

Himmelsfenster hinausstecken[1] läßt". Da indessen die Kometen nur außerordentliche Erscheinungen auch für die Astrologie sind und von den Rabbinen mehr nach ihrer astronomischen Natur behandelt werden, erwähne ich das über sie Gesagte zusammen mit den Äußerungen, in denen m. E. das Astronomische über das Astrologische überwiegt; vgl. S. 158.

Zum Schlusse dieses Kapitels, das aus dem überreichen Stoffe nur das Allernötigste bieten konnte, möchte ich wenigstens die Frage aufwerfen, ob nicht auch die Verwendung von Monatsnamen[2] als Personennamen astralen Hintergrund hat. Die aus dem Exil mitgebrachten[3] Monatsnamen[4] haben, wie z. B. der Sivan und Thammus, noch besondere astrale Beziehungen (vgl. ATAO[2] 37 u. ö.).

Für die hier zu behandelnde Zeit des Rabbinismus bis etwa 500 n. Chr. sind mir (aus Bacher[5]) nur zwei dem 4. Jahrhundert angehörige Fälle solcher Verwendung von Monatsnamen bekannt: die Personennamen Rabbi Jehudah bar Thammussah (יהודה בר תמוזאה, jer. Megillah $75b_{39}$) und Rabbi Dosa bar Tebeth (דוסא בר טבת, Schir r. zu 7, 8). Sie bedeuten wohl, daß diese Männer im Monat Thammus bezw. Tebeth geboren sind[6] oder sonstwie mit diesen Monaten in

---

[1] Nach R. Huna bar R. Josua (Berachoth 58b unten) reißt der Komet den Himmelsvorhang durch. [2] Der Monat als Teil des Sonnen- oder Mond-Jahres ist ja an sich schon eine astrale Größe. [3] Als vorexilische finden wir im A.T.: Abib = Nisan, Siv = Jjjar, Ethanim = Thischri, Bul = Marcheschwan. [4] Nisan (März-April), Jjjar (April-Mai), Sivan (Mai-Juni), Thammus (Juni-Juli), Ab (Juli-Aug.), Elul (Aug.-Sept.), Thischri (Sept.-Okt.), Marcheschwan (Okt.-Nov.), Kislev (Nov.-Dez.), Tebeth (Dez.-Jan.), Schebat (Jan.-Febr.), Adar (Febr.-März).

[5] APA 202; ferner 694[7], wo B. hinzufügt: „Aus späterer Zeit habe ich den Namen מרחשון [Marcheschwan] gefunden, s. Revue des Études Juives XXIX 295. In der Allg. Ztg. d. Judent. 1896, S. 100, wird aus d. J. 1884 ein persischer Jude namens ניסן [Nisan] erwähnt, der persisch Newruz (‚Neujahr') hieß". Ich selbst kenne einen Juden namens סִיוָן!

[6] Anderweite von Monatsnamen abgeleitete Personennamen z. B.: Quintilius (v. Monat Quintilis), Sextilius; Januarius (Bischof v. Benevent, unter Diokletian), Junius Majus (Philolog in Neapel, 1475), Pietro Candido Decembrio (Biograph aus Pavia, gest. 1477); bei uns von altdeutschen Monatsnamen: Hartung, Hornung, Heuert (Hoyer usw.), Scheiding (Schäding usw.), Gilbhard (Gilbert, Gebhard usw.), Nebeling (Nobiling usw.), endlich vom Windelmond (Dezbr.) = Wendemonat: Windelband usw.; ferner: Mai, May usw. — Von Wochentagen: Sabbathai, Scheftel; Giovanni Sabbadino degli Arienti (ital. Novellist, geb. 1475); Sabatier (Prof. d. Theol. in Paris, gest. 1892); Sonntag; Freitag (von Robinson an diesem

Verbindung stehen. Die Bezeichnung „Sohn des Thammus" würde sich dann erklären aus der Analogie des biblischen Sprachgebrauchs, der für „im Greisenalter geboren" sagt „Sohn des Greisenalters" (בן זקונים), für „in der Nacht entstanden" ebenso „Sohn der Nacht" (בן לילה) usw.

VI. Kapitel.

Astrale Geister.

1. Engel.

Daß die Schutzengel der Länder, Völker und Einzelpersonen, sowie die Engel-Mitglieder des „oberen Gerichtshofes" astralen Charakter tragen, ist bereits im I. Kapitel (2 B) gezeigt worden. Hier sollen — unter selbstverständlichem Verzicht auf eine erschöpfende rabbinische Engellehre[1] — noch genauere Einzelnachweise gegeben werden.

Gleich den feurigen Gestirnen (s. o. S. 104) sind die Engel aus Feuer geschaffen; noch täglich werden aus dem göttlichen Feuerstrom (Nehar di Nur)[2] neue hervorgebracht (Gen. r., c. 78 und Parallelen). Nach einer anderen Ansicht besteht ihre Natur aus einer einträchtigen Mischung von feuriger und wässeriger Substanz (jer. Rosch ha-schanah II, 58 a u. ö.), wie ja auch die Himmelsfeste so beschaffen ist (Debarim r., c. 12 u. ö.: שמים = מים + אש; s. o. S. 104). Ich sehe hier von den vergänglichen, ephemeren Engeln ab (Chagigah 12 b) und behandle nur die dauernden.

„Die Namen der Engel[3] brachten die Israeliten aus Babylonien mit", heißt es jer. Rosch ha-schanah I 2, und

---

Tage befreit), Freytag usw. — Von Fest-Tagen und -Zeiten: Ferialis, Jomtob (Jontoff), Feyertag, Holyday; Pessach, Pessachsohn, Paschalis, Pascal, Paschasius, Pasqué, Pasquier, Ostertag, Ostermann; Natalis, Noël (frz. Maler, gest. 1881) usw. usw. [1] Viel Material, auch für die spätere Zeit, doch nicht immer genau, in den beiden Teilen des Artikels „Angelology" der „Jewisch Encyclopaedia" Bd. I (New-York 1901), von L. Blau und K. Kohler. — Immer noch wertvoll sind L. Herzfeld's Ausführungen in Bd. II seiner Gesch. d. V. Israel (Braunschw. 1859) und interessant, wenn auch nicht stets treffend, A. Kohut's parsische Parallelen in s. Jüd. Angelol. u. Dämonologie (Leipzig 1866). [2] Vgl. S. 104[1]!

[3] Nach Rabbi Chanina (Gen. r., c. 48; 3. Jahrh.) auch die [neubabylonischen] Monatsnamen (s. o. S. 134[4]).

Gen. r., c. 78, sagt Rabbi Simeon ben Lakisch (3. Jahrh.) dasselbe von den Engelnamen Michael, Raphael und Gabriel. Diese und als vierter der Engel Uriel sind als **Fürsten der vier Weltgegenden**[1] gedacht, wenn (z. B. Henochbuch, c. 70, 7 ff.; Pirke R. Elieser, c. 11; Num. r., c. 2) von ihnen gesagt wird, sie ständen auf verschiedenen Seiten neben Gottes Throne, und zwar nach P. R. E. Michael rechts, Raphael hinten, Gabriel links, Uriel vorn (daher Henochbuch c. 40, 2 „Phanuel" genannt, vgl. den bibl. „Fürsten des Antlitzes"), nach Num. r. ebenso, nur Gabriel vorn, Uriel links, was wohl auf verschiedener Kiblah (s. o. S. 105) beruht[2]. Geläufiger als Uriel ist neben den ursprünglichen[3] drei Erzengeln Michael, Gabriel und Raphael den Rabbinen der Engel Sammael, der „Linke Gottes", zugleich Todesengel und dann auch „Fürst Edoms" (Gen. r., c. 77; Sotah 10b; Exod. r., c. 21)[4]. — Den babylonischen sieben Planetengottheiten (und den von



Abb. 9.
Genius in Menschengestalt.

[1] Ebenso in der astralen Kosmologie der Babylonier die Beherrscher der vier „Welt-Ecken", wie JENSEN, JEREMIAS, BEER u. a. schon erkannt haben. [2] Bei Ost-Kiblah wäre Michael = Saturn-Nergal, dem Sabbathgestirn Israels; Raphael = Merkur-Nebo (wie Hermes-Merkur ist er der Geleiter auf der Reise [des Tobias], im Buche Tobith auch ein Ἀργειφόντης!); Uriel = Jupiter-Marduk als Lichtspender; Gabriel, der nach den Rabbinen (Deut. r., c. 5) „ganz Feuer" ist, wäre = Mars-Ninib, dem Vertreter der Glutsonne. — Bei Nord-Kiblah: Michael = Marduk-Jupiter (Drachentöter); Raphael = Nergal-Saturn (Unterweltsherrscher; die Rephaïm Gen. 6, 4 sind nach Thargum Jonathan Unterweltsbewohner; Raphael bedeutet wohl ursprünglich „Riese Gottes"); Gabriel = Ninib-Mars; Uriel = Nebo-Merkur, vgl. S. 106 אור יה! — Bei West-Kiblah: Michael = Fürst des Nordhimmels, vgl. seine Stellung im himmlischen Heiligtum; Raphael = Fürst des Ostens, vgl. seine Wirksamkeit im Osten im Buche Tobith; denn nach Gen. r., c. 68 (zu 28, 12) sind die Reisebegleiter im Auslande die dortigen Territorial-Engel; Uriel wie oben; Gabriel als „ganz Feuer" = dem Nergal als Gott der Gluthitze (ATAO² 127). — Bei Süd-Kiblah (Ez. 1 kommt die Thronerscheinung ja von Norden): Raphael als Fürst der „Riesen" im Norden; Michael im Westen, auf der heiligen Seite der Schechinah (s. o. S. 106); Uriel östlich, Gabriel südlich wie oben. [3] Joma 37a, Baba mezîa 86b als Gäste bei Abraham. [4] Als Fürst Edoms ist er = Ninib-Mars (Edom, s. o. S. 121). Da

diesen abhängigen oder beeinflußten parsischen 7 amschaspands; HERZFELD II 287)[1] entsprechen die sieben Erzengel, die schon Sacharjah 4, 10 angedeutet sind (die sieben Augen Gottes, die über die ganze Erde schweifen), und als deren einen sich im Buche Tobith (Tobiä) 12, 14 f. Raphael selbst bezeichnet; im Henochbuch (ed. Charles p. 357) sind ihre Namen: Uriel, Raphael, Raguel, Michael [als Mittelster der Größte!], Sariel (Suriel)[2], Gabriel und Jerachmēel.

Michael (nebst Gabriel) als Patron Israels s. oben S. 42; Dubiel als Patron Persiens (= Beargod; Joma 77 a nach Dan. 7, 5)[3]. — Der „Fürst der Welt" ist sicher nicht Michael, wie BLAU l. c. annimmt[4]; trotz der von KOHLER l. c. 594 b angeführten modernen Autoren möchte ich auch Metatron nicht unbedingt mit dem F. d. W. identifizieren — Jebamoth 16, Chullin 60 a, Sanhedrin 94 a reichen nicht voll aus, obwohl starke Ähnlichkeit vorhanden (s. o. S. 113). Sandalphon mag als *συναδελφός* (nicht Gottes, sondern Metatron's und Akathriel's, der „Krone Gottes", Berachoth 7 a) aufgefaßt werden; an das nördliche und südliche Sternbild der Krone ist wohl kaum zu denken. — Über Dumah und Lajlah s. o. S. 37, 38 und 61.

Wie die Gestirne, insonderheit die Planeten, den Naturlauf beeinflussen (s. o. S. 116 ff., 125[2]), so sehen wir auch Engel als Vorsteher von Naturerscheinungen: a) Michael: Fürst des Schnees (Num. r., c. 12; Deut. r., c. 5); Gabriel: Fürst des Feuers (ibid.); Jorkami: Fürst des Hagels (dgl.);

---

man den Tod sich nicht an Gottes Thron gut vorstellen konnte, scheint an Sammaels Stelle Uriel gesetzt worden zu sein, der sich nun mit Gabriel wegen des ominösen Platzes des „Linken" stritt. Sammael wurde immer mehr zum Dämon. [1] Ebenso KOHUT, l. c. 6, Anm. 17; ohne Grund von KOHLER, l. c. 589 b bezweifelt. [2] Suriel wird Berachoth 51 a erwähnt. Henoch 20, 1 heißt er statt Sariel auch Sarakiel (HERZFELD p. 342 vermutet Sadakiel, Zadkiel). Die Verschiedenheit mancher Engelnamen erklärt Rabbi Jose ben Dositheos (Gen. r., c. 78, zu 32, 29) damit, daß Gott zuweilen die Namen der Engel abändere [nach ihren Funktionen], vgl. ATAO[2] 78: Wenn der Stern des Marduk im Zenith steht, heißt er Ninib usw. [3] Der Schutzengel Ägyptens heißt wie das Land selbst: Mizrajim (Exod. r., c. 21), später auch Ussa (Beth ha-midrasch I 39) und Rachab (s. S. 138, Z. 2 ff.). [4] Michael ist nach dem Henochbuche (c. 20, 1) allerdings „Fürst der Völker", und nach R. Simeon (Num. r., c. 12 Mitte) läßt Gott, als die Israeliten die Stiftshütte bauen, im Himmel eine ähnliche bauen, „in der der Jüngling Metatron die Seelen der Frommen opfert zur Sühne für Israel in den Tagen der Verbannung"!

ohne Eigennamen der „Fürst des Meeres" (Pesachim 118 a)[1]. — b) Rachab: Fürst des Meeres (Baba bathra 74 b; vgl. Arachim 15 a; Gen. r., c. 10; später mit dem „Engel Ägyptens" gleichgesetzt, da „Ägypten" oft den kosmischen Süd-Ozean repräsentiert, s. o. S. 105 f.); Ridja (nach Kohut = pars. Ardoi): Fürst des Regens (Thaanith 25 b; Joma 20 b, 21 a)[2]; Ben Nez: Fürst des Windes (Baba bathra 25 a) usw. In den späteren Midraschim wimmelt es von solchen Engeln; das hebr. Henochbuch (Jellinek, Beth ha-midrasch V, 176) nennt z. B.: Galgaliel (für die Sonnenscheibe), Ophaniel (Mondscheibe), Kochbiel (Fixsterne), Rehatiel (Planeten), Schamschiel (Tageslicht), Lajlahel (Nacht), Baradiel (Hagel), Barakiel (Blitz), Mathariel (Regen), Schalgiel (Schnee), Ruchiel (Wind), Sa'amael (Sturm), Sikiel (Glutwind), Sawael (Wirbelwind), Sa'aphiel (Orkan), Ra'amiel (Donner), Ra'aschiel (Erdbeben). — Von Engeln allgemeinerer Wirkungsart erwähne ich aus Thalmud und älterem Midrasch nur: Aph und Chemah (Zorn und Grimm, Nedarim 32 a), die einst dem mit der Beschneidung seines Sohnes zögernden Moses gefährlich wurden; Abaddon und Maweth (Verderber und Tod, Schabbath 89 a), als Unterweltsengel; die Engel des Gebets, der Wohltätigkeit, der Träume (Exod. r., c. 21; Midrasch Thehillim zu 88, 4; Berachoth 10 b). — Es ist ein ganzes Pantheon[3], das sich in verwirrender Zahl und für den strengen Monotheismns gefährlich da zu entwickeln scheint. Indessen wenigstens im Thalmud und älteren Midrasch überwindet der monotheistische Geist des Judentums siegreich diese Gefahr. Wie wir den frommen Israeliten über das blinde Schicksal erhaben sahen (s. o. S. 128), so hören wir auch hier: „Der Rechtschaffene und Fromme steht (bei Gott) höher als die Engel" (Sanhedrin 93 a; Nedarim 32 a; jer. Schabbath VI, 8 d; Gen. r., c. 21; Deut. r., c. 1; Midrasch Thehillim zu ψ 103, 18; vgl. im N.T.: 1. Cor. 6, 3).

---

[1] Im Thargum zu Hiob 25, 2 ist irrtümlich Michael als Fürst des Feuers, Gabriel als Fürst des Wassers genannt. [2] Ganz astral ist die von Raschi zu Joma 21 a überlieferte Schilderung von ihm: „Er gleicht einem Stierkalbe und steht zwischen den oberen und unteren Urwassern; er sagt zu den oberen: ‚Laßt euer Wasser niederströmen', zu den unteren: ‚Laßt euer Wasser aufsteigen'!" — Das Regengestirn der Plejaden steht beim Bilde des Stiers! (Vgl. S. 143, 158.) [3] Vgl. die Legion von späteren Engelnamen bei M. Schwab, Vocabulaire de l'Angélologie d'après les Manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale, Paris 1897. 99, sowie ziemlich vieles auch bei Kohler l. c.

Auch im Paradiese wohnen die Frommen Gott näher als die Engel (s. o. S. 104)! — Ebenso wie bei der Astrologie (Kap. V) ist auch die (gerade infolge des viele dieser Anschauungen vermittelnden parsischen Einflusses) naheliegende Gefahr des Dualismus, der Annahme eines guten und bösen Grundprinzips, hier bei der Angelologie wenigstens vermieden. Wie die Gestirne lediglich göttliche Fügung ankünden und ausführen, aber selbst die „bösen" Gestirne nicht von Natur böse sind und kraft solches bösen Grundcharakters wirken, so sind die Engel stets Gottes Diener und auch die „bösen" oder „verderbenden" nur Vollstrecker seiner Strafgerichte. Trägt doch ein jeder von ihnen auf seinem Herzen den Namen des heiligen Gottes! (Pesiktha, c. 12 = 108 b; Exodus rabba, c. 29.)

---

2. Dämonen.

Die Dämonen sind (vgl. oben S. 99 und Aboth V 6) in der Abenddämmerung des sechsten Schöpfungstages erschaffen, und zwar ohne einen materiellen Leib. Sie haben, wie der „Dämon Jonathan" selber dem Rabbi Chanina (3. Jahrh.) berichtet, nur den „Widerschein" eines Körpers, werfen aber keinen Schatten (Jebamoth 122 a, Gittin 66 a, Joma 75 a) und nehmen überhaupt eine Zwischenstufe zwischen den rein geistigen und den körperlichen Wesen ein; vgl. Chagigah 16 a (Aboth di R. Nathan c. 37): „Die Rabbinen haben überliefert: Sechs Dinge werden von den Dämonen gesagt. In dreien gleichen sie den Dienstengeln: Sie haben Flügel, fliegen von einem Ende der Welt zum andern und haben eine (beschränkte) Kenntnis der Zukunft gleich den Dienstengeln. ⟨Kennen sie wirklich die Zukunft? Nein, sie vernehmen sie nur hinter dem Vorhange gleich den Dienstengeln.⟩ In drei Dingen gleichen sie den Menschenkindern: Sie essen und trinken, vermehren sich durch Fortpflanzung[1] und sterben gleich diesen". Berachoth 6 a heißt es sodann: „Abba Benjamin (Ende 2. Jahrh.): Hätte das Auge Sehkraft genug, so könnte kein Geschöpf (den Anblick der vielen) Dämonen ertragen. Abbaje (3. Jahrh.) sagt: Es sind ihrer mehr denn wir, und sie umgeben uns wie eine Furche das

---

[1] So auch die parsischen Dews; vgl. Herzfeld, II 346.

Beet[1]. Rab Huna (4. Jahrh.) sagt: Jeder von uns hat (ihrer) tausend zu seiner Linken und zehntausend zu seiner Rechten, laut ψ 91, 7. Raba (4. Jahrh.) sagt: ... Wer sie (ihre Spur) wahrnehmen will, der nehme feingesiebte Asche und streue sie um sein Bett; da wird er am Morgen etwas wie Fußspuren vom Hahne sehen. Wer sie aber selbst sehen will, der nehme die Nachgeburt einer erstgeborenen schwarzen Katze, die ihrerseits von einer erstgeborenen schwarzen Katze geworfen ist, verbrenne sie im Feuer und zerreibe sie; tut er von (dem Pulver) etwas in seine Augen, dann sieht er jene." Dies scheint großer Unsinn, und gibt doch wichtige Aufschlüsse. Sanhedrin 63b behauptet Rab (3. Jahrh.), das 2. Reg. 17, 31 erwähnte Idol des Nergal sei ein Hahn gewesen. Nergal ist (ATAO[2] 126) der Repräsentant der Unterwelt und Hölle; die S. 37 abgebildete assyrische Broncetafel zeigt einen hinter ihr (die Unterweltsszenen enthält) aufrechtstehenden Unterweltsdämon mit Kopf und Leib eines Hundes, jedoch mit Hahnenfüßen statt der Hinterbeine. Obwohl der Hahn im Thalmud sonst als Bote des Morgenlichts gut angesehen ist[2], finden sich doch auch Züge[3], die eine gewisse Scheu vor ihm zeigen; der von ihm begrüßte Morgenstern ist eben auch zweideutig (Lucifer, Jes. 14, 12!). Schon der rabbinische Name des Hahns (תַּרְנְגוֹל) ist, wie Oppert in der Ztschr. f. Assyriol. VII 339 dartut, babylonisch. Wenn in Jerusalem, solange der Tempel stand, kein Hahn geduldet wurde (Baba kamma 86b), so reicht der von den Rabbinen angegebene Grund — weil er Unreines verzehre — nicht aus; denn dann hätten auch keine Tauben usw. dort sein dürfen. — Die Übervölkerung der Luft mit unsichtbaren Dämonen kannten nach Diogenes Laertius V 8 auch die „Magier" (Parsen), die diese Ansicht

---

[1] Vgl. Goethes Faust I: O rufe nicht die wohlbekannte Schar ... von allen Enden her bereitet. [2] Ausdrücklich als Tagestier der Fledermaus gegenübergestellt (Sanhedrin 98b unten); er sagt: „Ich warte auf das Licht, weil das Licht mein ist". [3] Nach Bezah 25b ist er der üppigste Vogel (L. Ginzberg, Jew. Enc. IV 139 sagt sogar mit Buxtorf u. a., was bei deutschen Rabbinen arg verpönt ist: the most impudent of birds). — Berachoth 22a ist er der Typus der Geilheit: „damit die Gelehrten nicht wie Hähne stets bei ihren Weibern seien". — Pesachim 113b: „Drei hassen einander: die Hunde, die Hähne und die Zauberer. Manche fügen noch hinzu: die Buhldirnen; noch andre: die Gelehrten in Babylonien". Nach Edujjoth VI 1 und jer. Erubin X, 26a töteten Hähne kleine Kinder durch Einhacken der Hirnschale. — Das Opfern weißer Hähne wird Aboda sarah I 5 als heidnisch verboten.

wiederum aus dem babylonischen Volksglauben hatten (Herzfeld, II, 346) und ähnlich dem Tobias (Buch Tobith 8, 3) sie durch Räucherungen vertrieben. — Das im Thalmud angegebene Mittel, ihre Gestalt zu sehen („dem Auge Gewalt über sie zu geben“), ist symbolisch ganz richtig von der Katze hergenommen, die dem Hahne feindlich und überlegen ist und zudem zur Nachtzeit zu sehen vermag.



Abb. 10. Geflügelter Dämon.

Diogenes Laertius berichtet auch VIII 32 und IX 7 als babylonisch-parsischen Glauben das Umherfliegen der Dämonen in den Intermundien der sublunarischen Welt. Wir sahen bereits (S. 139), daß sie „hinter dem Vorhange lauschen“, d. h. mittelbar die göttlichen Schickungen zu erkunden suchen[1], indem sie sich bis an das untere Himmelszelt erheben (das ja geradezu velum „Vorhang“ heißt; s. oben S. 104) und dort die Zukunft zu erkennen streben, nämlich aus den Konstellationen. Da dieses Sternenschicksal aber durch Gottes allmächtigen Heilswillen oftmals abgeändert wird (s. oben Seite 129, 131), ist ihre Zukunftskenntnis nur beschränkt. Ihr Umherfliegen „in der Luft der Welt“ wird öfters erwähnt, z. B. Num. c. 12: „Rabbi Berechjah (4. Jahrh.)

[1] Sie dürfen Gott nicht von Angesicht zu Angesicht nahen, sondern wie gemeine Leute nur hinter einem Vorhange des Herrschersaales lauschen. Dasselbe Bild im Korân (Sure 42, 59): „Keinem Menschen war es vergönnt, daß Gott ihn anders anredete, als durch ein Gesicht oder hinter einem Vorhange“. Weil die Dämonen am Himmelszelt horchen, heißen sie im Korân „die mit Steinen Geworfenen“ (Sure 15, 17. 34;

sagt: Dämonen fliegen in der Luft der Welt wie ein Vogel oder schießen wie ein Pfeil dahin“.

Babylonisch soll auch nach L. Ginzberg (Jew. Enc. IV 516 a) die Einteilung der Dämonen in die 3 Klassen שֵׁדִים (Dämonen), מַזִּיקִים (Schadenstifter), רוּחִין oder רוּחוֹת רָעוֹת (Geister oder böse Geister) sein. Doch ist diese Unterscheidung nicht die einzige und auch nirgends streng durchgeführt. Pesachim 111 b heißt es z. B. mit andrer Einteilung: „(Was da sein Wesen treibt) beim Kapernstrauch, sind ‚Geister‘ [רוחי], beim Sperberbaum dagegen ‚Dämonen‘ [שידי], auf den Dächern endlich ‚Funken‘ [איגרי]“. Die zu zweit genannte Art hält sich meist in Gruppen zu je 60 (!) in dem Gebüsch auf (l. c.). — Bei den Schedim unterschied man männliche und weibliche (indem man Kohèleth 2, 8 statt שרים ושרות las: שדים ושדות, Gittin 68 a), deren es nach Rabbi Jochanan (3. Jahrh., l. c.) in dem Orte Schichin 300 Gattungen gab; Dämonen und Dämoninnen halfen (l. c.) dem Salomo beim Tempelbau. Die Massikim sind besonders Krankheitsverursacher und als solche an zahlreichen Stellen erwähnt (Auswahl bei L. Ginzberg, l. c. 517), die Ruchin meist schädliche Luftgeister. Insofern dergleichen Schäden in letzter Linie auf Gestirneinwirkungen zurückgeführt wurden, liegen hier allgemein astrale Beziehungen zugrunde; doch vielfach handelt es sich auch einfach um vagierende Feld-, Wald- und Wiesenteufel oder seßhafte Lokaldämonen in Brunnen, Ruinen usw.

Deutlicheren astralen Charakter tragen diejenigen Schedim (Dämonen), die entweder gefallene Engel (d. h. Repräsentanten des Südhimmels oder von Gestirnen des Südhimmels) sind, oder von solchen abstammen. So trägt Sammael als „Linker“, d. h. Unterwelts- und Todesengel (s. oben S. 105 und 136), oft einen gewissen dämonischen Charakter und ist zuweilen der düpierte „dumme Teufel“ der Volkssage (s. m. Thalmudkatechismus S. 86); vgl. ferner die Unterweltsengel Abaddon und Maweth S. 138.

Nach der etwas verworrenen, aus zwei verschiedenen Überlieferungen zusammengeschweißten Darstellung des Henochbuches c. 6—15 waren Asasel und Schamchasai

---

38, 78; 81, 24 u. ö.), da die Engel sie von dort durch Sternschüsse vertrieben (Sure 67, 5: „Wir machten (die Sternschnuppen) zum Steinigen der Dämonen“. Vgl. die Kommentare und Sure 37, 7).

die Leiter des Abfalls; jeder hatte 10 Oberengel und 100 andre bei sich, als sie am Berge Hermon sich verschworen, Gottes Herrschaft zu stürzen. Michael, Gabriel, Raphael und Uriel besiegen sie; Asasel erhält seine Strafe am Felsen von Beth Chaduda, wo am Versöhnungstage der Asaselbock hinabgestürzt wurde. Im Thargum zu Gen. 6, 4 werden die Häupter der zu den menschlichen Weibern sich gesellenden Engel („Söhne Gottes") Schamchasai und Usiel (?) genannt. Im (späteren) Midrasch Jalkut zur Gen. wird c. 44 auf Grund älterer Überlieferung folgender, ganz besonders astral gefärbter Bericht gegeben: „Den Rab Joseph (3. Jahrh.) fragten seine Schüler: Was ist Asael (עזאל)? Er sagte: Als das Geschlecht der Sündflut Götzendienst trieb, war Gott darüber betrübt. Da sprachen zwei Engel, Schamchasai und Asael, zu ihm: ‚Herr der Welt, wir sagten dir ja bereits bei der Schöpfung: Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkest (ψ 8, 5)!' Er sprach: ‚Was hätte dann mit der Welt werden sollen?' (Sie:) ‚Wir hätten uns ihrer bedient!' (Gott:) ‚Mir ist es offenbar und bewußt, daß, wenn ihr auf der Erde wohntet, euch die böse Lust beherrschen würde und ihr noch schlimmer würdet als die Menschen.' (Sie:) ‚So erlaube uns, mit den Menschen zusammen zu wohnen! Du wirst sehen, wie wir deinen Namen heiligen werden!' (Gott:) ‚So geht und wohnt mit ihnen zusammen!' Da sah (auf Erden) Schamchasai ein Mädchen namens Istehar (אסטהר); auf das warf er seine Augen und sprach: ‚Erhöre mich!' Sie erwiderte: ‚Ich gebe dir nicht eher Gehör, als bis du mich den Schem ha-mephorasch[1] gelehrt hast, mittels dessen du zur Himmelveste aufsteigst in der Stunde, wo du ihn aussprichst!' Er lehrte ihn ihr. Da sprach sie diesen Namen aus und erhob sich unbefleckt zur Himmelsveste. Da sagte der heilige Gott: ‚Dieweil sie sich selbst von der Übertretung abgesondert hat, wohlan, so gebt ihr einen Platz *zwischen den 7 Sternen*, damit ihr auf ewig an ihr ein nützliches Vorbild habt. So ward sie in dem *Plejadengestirn* (כימה) befestigt. Sodann trieben sie (Asael und Schamchasai) Unzucht mit den Töchtern der Menschen, da diese schön waren und sie (A. und Sch.) ihren Trieb nicht beherrschen konnten. Und sie nahmen Weiber und zeugten Söhne: Hiwwa und Hijja. Asael aber war

---

[1] Vgl. m. Kabbalah, S. 81 f. 91.

Meister in buntem Schmuck (eig. Farbenarten) und Kostbarkeiten der Weiber, wodurch die Menschenkinder auf buhlerische Gedanken gebracht werden[1]."

Der „Fall" in den Südhimmel (= Unterwelt) gibt diesen Engeln einen schädlichen Charakter, weshalb sie auch „Engel des Zerstörens" heißen (מלאכי חבלה, Ber. 51 a, Sanhedrin 106 b; vgl. Apoc. 9, 11: *Ἀπολλύων*, Weish. Sal. 18, 22. 25: *ὀλεθρεύων*, Bereschith r., c. 36: שמדרון) und damit den schadenstiftenden Dämonen ähnlich werden. שמדרון ist l. c. = אשמדאי Aschmedai (Asmodäus, Asmodi), der Gittin 68 a[2] „König der Dämonen" heißt und dem Könige Salomo den „Wurm Schamir" besorgt, der im Gewahrsam des „Fürsten des Meeres" sich befindet, vom Auerhahn (wilden Hahn) bewacht wird und zum Spalten der Steinblöcke beim Tempelbau dienen soll. Aschmedai beraubt später den Salomo seines wundertätigen Ringes und seiner Halskette mit dem Schem ha-mephorasch und macht sich an seiner Stelle und in seiner Gestalt zum Könige. Als Salomo nach langem Wandern im Elende endlich heimkommt und hört, daß Aschmedai die Königsfrauen auch als sein eigen betrachtet hat, wendet er sich behufs A.'s Entlarvung an das Synhedrium. Dieses läßt den Königinnen sagen, sie sollten „auf seine [des Pseudo-Salomo] Füße achten", ob er nämlich Hahnenfüße habe (s. oben S. 140). Es stellt sich heraus, daß Aschmedai stets Halbstiefeln bei seinen ehelichen Besuchen trägt. Salomo erhält dann seinen Ring und seine goldene Kette vom Synhedrium. Als Aschmedai ihn sieht, flieht er davon. — Im Buche Tobith wird Aschmedai durch die Räucherung des Tobias vertrieben, von Raphael überwältigt, gefesselt

---

[1] Die altarabische Legende ist in der Korânausgabe mit Übers. u. Kommentar von Maraccius (s. m. Korân, S. 44 und 47) IV 82 angeführt, wovon ich das Wichtigste übersetze: „Modschahid sagt: Die Engel wunderten sich über die Schlechtigkeit der Menschenkinder ... Da sprach ihr Herr (d. h. Gott) zu ihnen: ,Wählt zwei von euch aus; die will ich senden, auf Erden zu richten. Da wählten sie Harud und Marud. Die richteten (nun auf Erden) nach dem Rechte, bis daß Sahrat (= Venus) kam, wunderschön in Gestalt eines Weibes, das wider seinen Mann klagte. Da wurden sie durch sie verführt und begehrten nach ihr; sie aber flog davon und kehrte dorthin zurück, von wo sie gekommeu war. ... Mohammed sagt: Jachja berichtet im Namen eines andern als des Modschahid, daß das verführerische Weib ein menschliches war". — אִסְטַהַר, hebr. אֶסְתֵּר (Esther), bab. Istar, griech. *ἀστήρ*, pers. ستاره, arab. الزهرة = dem Planeten Venus.

[2] Ebenso Pesachim 110 a; sowie Thargum zu Kohèleth 1, 12.

und nach dem Südlande Ägypten verbannt, dem Symbol der kosmischen Unterwelt (S. 34), wo er hingehört. — Man hat übrigens „Aschmedai“ mit dem parsischen „asmudan“ (= Versucher) oder auch mit „Eschem deo“, einem der Haupt-Dews, zusammengestellt; ich halte mit Herzfeld II 292 die Ableitung von שמד (verderben) für ebenso möglich.

Dämonenkönigin ist Lilith, langhaarig (Erubin 100 b), geflügelt (Niddah 24 b). Sie ist (vgl. Goethes Faust I., Walpurgisnacht, und m. Kabbalah, S. 82 ff.) „Adams erste Frau“, d. h. nach späterer rabbinischer Ansicht die Gen. 1 erwähnte, während Eva erst die Gen. 2 genannte Frau Adams sei. Abweichend vom früheren Midrasch[1] hieß es nämlich später (vgl. Pseudo-Sirach, ed. Steinschneider, p. 23; Chronicles of Jeraḥmeel, ed. Gaster, 23, 1), Lilith sei nach einem sexuellen Streit mit Adam mittels Aussprechens des Schem ha-mephorasch nach Ägypten (s. oben!) davongeflogen und habe seitdem alle Wöchnerinnen und zumal die noch unbeschnittenen Kinder beschädigt. In Ägypten hätten sie die drei ihr von Gott nachgesandten Engel Sannui, Sansannui und Samangaluph (Senoi, Sansenoi, Samangeloph) erreicht und sie zuerst ertränken wollen, dann aber freigelassen, nachdem sie das Versprechen gegeben habe, künftighin keine Wöchnerin oder deren Kind zu schädigen, die durch die Namen der drei Engel geschützt würden. — Seitdem wurden die drei Engelnamen auf Amuletten an den Wochenbetten angebracht. (Vgl. Abbild. in m. Kabbalah S. 9, 84, 92.)[2] Aus Furcht vor der Lilith läßt man auch die Wöchnerin und das Kind die ersten Tage (bei einem Knaben bis zur Beschneidung) nicht ohne Licht schlafen (jer. Kethuboth I, 25 c; Sanhedrin 32 b), ganz wie es auch im Zend-Avesta geboten war (Herzfeld, II 346). Am allerdeutlichsten aber ist der Zusammenhang der Lilith mit dem Parsismus in der Stelle des babylonischen Thalmud Baba bathra 73 b oben: „Rabba bar Chanah (Ende 3. Jahrh.) sagte: Mir erschien (der Dämon) Ahriman [הורמין], der Sohn

---

[1] Gen. r., c. 20 (vgl. Erubin 18 b): Während Adam sich von Eva zur Buße für seine Sünde 130 Jahre lang fern hielt, zeugte er mit Dämonenweibern Dämonen. [2] Auf Amulette zur Erleichterung der Geburt schreibt man „Adam, Eva, fort Lilith“, d. h. mag ein männliches oder ein weibliches Kind geboren werden, so bleibe Lilith fern! (Vgl. m. Kabbalah, Abbild. S. 83 und 91.) Auch steckt man ins Wochenbett gern ein Messer oder sonst etwas Eisernes.

der Lilith". Er berichtet alsdann von Zauberkunststücken und schließlich von der Tötung dieses Dämons durch den „König" (der Dämonen)[1].

Die Sotah 22a erwähnte Jochani bath Retibi ist m. E. wenigstens an dieser Stelle keine geburtsstörende Dämonin, wie Ginzberg l. c. 518a meint, sondern eine menschliche Witwe, die mit ihrer Zauberei Männern gefährlich zu werden scheint.

Mit Lilith verwandt als Nacht-Dämonin erscheint Agrath bath Machlath, von der es Pesachim 112b heißt: „Es ist thannaitische Tradition (vor 200): In den Nächten des [zum] Mittwoch und Sonnabend[2] gehe man nicht allein aus, weil alsdann die Tochter der Machlath mit 180000 Engeln des Verderbens umherschweift, von denen jeder Erlaubnis zum Verderben hat". Num. r., c. 12, wird ihr ein Wagen zugeschrieben, gewissermaßen als Gegenstück zum göttlichen Thronwagen. — Wenn Pesachim 112a, ebenfalls als thannaitische Tradition, zum Schutze gegen die in den Nächten des Mittwoch und Sonnabend das Trinken von Wasser gefährlich machenden Dämonen die Formel empfohlen wird: „Ich sitze zwischen den Sternen" (s. o. S. 119), so könnte man vielleicht im Hinblick auf die obige Istehar-Legende (s. oben S. 143) hier an das Siebengestirn der Plejaden, die das himmlische Wasser repräsentieren (vgl. auch Seite 158, Anm.), denken, so daß der Sinn wäre: ‚Ich trinke himmlisches Wasser, nicht irdisches, über das ihr Gewalt habt'. Denn kurz zuvor wird empfohlen, im gleichen Falle Bibelsprüche zu beten, wie ψ 29, 3: „Die Stimme des Herrn über dem Wasser". — Eine astrale Beziehung liegt auch in der Tradition, daß die Mittsommerzeit vom 17. Thammus bis 9. Ab (d. h. die sog. Hunds-

---

[1] A. a. O. heißt es weiter: „Er lief auf den Zinnen der Mauer von Mechusa (in Babylonien), und unten eilte ein Reiter, der ihn nicht einholen konnte. Ein andermal sattelte man ihm (dem Ahriman) zwei Maulesel, die auf zwei (von einander entfernten) Brücken des Flusses Rognag standen, und er sprang von dem einen auf den andern und wieder zurück. Dabei hielt er in jeder Hand einen Becher voll Wein und goß dabei den Inhalt des einen in den des andern und umgekehrt, ohne einen Tropfen zu verschütten. ... Als der König (der Dämonen) hiervon hörte, tötete er ihn".

[2] Vgl. Berachoth 43b, Chullin 91a. Nach Pesachim 111b unten und Chullin 105b ruhen in jenen beiden Nächten (über die oben Seite 121f. zu vergleichen ist) auch auf liegengebliebenen Brotkrumen Dämonen.

tage) gefährlich sei, da während dieser Periode der Mittagsdämon Keteb Meriri von vormittags 10 Uhr bis nachmittags 3 Uhr schädigt[1]. Aus diesem Grunde „befahl Rabbi Jochanan (3. Jahrh.) den (Elementar-)Schullehrern und Mischnahlehrern, die Kinder an diesen Tagen nicht mit dem Stocke zu schlagen. Rab Samuel bar Rab Isaak (desgl.) befahl ihnen, die Kinder an diesen Tagen um 10 Uhr zu entlassen".

Die sekundär-astrale, mehr tellurische Anschauung, daß die Dämonen von Norden her, der finsteren Erdgegend, kommen (Pirke R. Elieser, c. 3), tritt gegen die des kosmischen Südens = Unterwelt (s. oben S. 145) zurück. Wenn (Sukkah 52a) die Rabbinen in Joel 2, 20 lesen: „Den Mitternächtigen [הצפוני] entferne ich von euch", so verstehen sie darunter keinen eigentlichen Dämon, sondern den „bösen Trieb" (יצר הרע), „der im Verborgenen (צפון) ist und im Herzen des Menschen waltet".


Abb. 11. Kerubim als Thronträger.

Der böse Trieb im Menschenherzen, das ist für die Rabbinen der eigentliche Antagonist Gottes! Von den gefallenen Engeln als Gott sich entgegensetzenden Geistern ist im Thalmud und älteren Midrasch nur wenig zu spüren; das wenige, z. T. nach jüngeren Ansichten, s. oben S. 142 ff. Selbst für den König der Dämonen, für Aschmedai, bricht Rab Joseph (3. Jahrh.) eine Lanze, indem er (Pesachim 110a) sagt: „Ein König ist kein böswilliger Schädling". Dies teilt

[1] Nach den Schilderungen von Rabbinen des 3. Jahrhunderts (Rabbi Levi, Rabbi Simeon ben Lakisch usw.) sieht er wie folgt aus: „Sein Kopf gleicht dem des Kalbes, mitten aus seiner Stirn ragt ein Horn hervor, er ist mit Schuppen, Haaren und Augen bedeckt. Auf seinem Herzen (mitten auf der Brust) ist ein großes Auge; wer dieses sieht, Mensch oder Tier, erschrickt und stirbt." Nach R. Levi „herrscht er zwischen Schatten und Sonne", d. h. wohl: zwischen Vor- und Nachmittag, also mittags (vgl. Num. r., c. 12; Pesachim 3b; Midrasch Thehillim zu ψ 91, 3; Echa rabbathi zu 1, 3.), oder: wenn's dämmert.

dem Rab Joseph sein Namensvetter, der Dämon Joseph, mit, der Erubin 43a sogar im Geruche steht, richtige Lösungen halachischer Fragen mitzuteilen. Jebamoth 122a verkehrt der Dämon Jonathan mit Rabbi Chaninah (s. oben S. 139). Chullin 105b tut der Babylonier Mar Rab Asche (4. Jahrh.) einen Dämon der ein Weinfaß zerbrochen hat, so lange in den Bann, bis er es bezahlt hat[1]. Daselbst 106a benutzt Rab Papa einen Dämon als ständigen Wasserholer[2] und schilt ihn, wenn er zu lange ausbleibt. Wenn diese Rabbinen ebenso familiär mit diesen Dämonen verkehren wie anderwärts R. Josua ben Levi (3. Jahrh., Berachoth 51a) mit dem Todesengel, R. Ismael (3. Jahrh., ibid.) mit dem Engel Suriel, R. Jochanan (3. Jahrh., Nedarim 20a) mit den Dienstengeln oder andre (Chagigah 15b, Thaanith 22a u. ö.) mit dem seligen Propheten Elias, so leuchtet schon ein, daß die Dämonen keinen satanischen Charakter tragen. Irgendwie als wirkliche Gottheiten werden sie von den Rabbinen nirgends angesehen; ausdrücklich heißt es, daß sie nichts erschaffen, nur Vorhandenes verwandeln können (Sanhedrin 67b). Ohne göttliche Zulassung können sie überhaupt nichts schaden, wenn sie auch manchmal diese Erlaubnis mißbrauchen[3]; wie es gegen das Verhängnis Gebet und Buße als Rettung gibt, so gegen sie Gebete, Bannformeln und Vorsichtsmaßregeln. Wie in der Angelologie, so ist auch in der Dämonologie der Rabbinen Gott der alleinige Herr des gesamten himmlischen und übersinnlichen Weltalls. Das „אחד“ strahlt wie über den höchsten Sphären, so auch über dem Abyssus!

---

[1] Als der Dämon die ihm gesetzte Zahlungsfrist nicht eingehalten hat, fragt ihn der Rabbi nach dem Grunde; jener entschuldigt sich: „Alles, was zusammengebunden, versiegelt, gemessen, gezählt ist, davon dürfen wir nichts nehmen; so mußte ich denn warten, bis ich etwas fand, was frei umherlag“. (Vgl. auch Berachoth 6a die Ansicht, daß über Versiegeltes die Dämonen keine Gewalt haben.) [2] Auch dieser ist gut; er wartet lediglich deshalb so lange, weil er erst das schlechte schlechte Wasser ablaufen lassen will. [3] Vgl. oben den Boten des Todesengels, dessen Versehen sein Herr nicht gut macht (S. 62), wie Mechiltha בא 11 (und Baba kamma 60a): „Wenn dem Zerstörer (משחית) Erlaubnis gegeben ist, macht er keinen großen Unterschied zwischen Guten und Bösen“.

VII. Kapitel.

Einzelheiten des astralen Weltbildes.

1. Die Merkabah.

Der Ausdruck מעשה מרכבה (Màasèh merkabah, „Werk des Wagens“, oder Bewandtnis, Geheimnis des göttlichen Thronwagens), der späterhin die tiefsten mystischen Spekulationen über das Wesen der Gottheit, die theosophische Geheimlehre umfaßt, bezieht sich ursprünglich auf die Theophanie in Ezechiel 1 f. und auf die Erläuterung dieses Kapitels unter Heranziehung verwandter Stellen. Daß schon die Darstellung Ezechiels, dem seine Vision in der Umgebung des großen babylonischen Stufentempels[1] wurde, ganz in astraler Form gehalten ist, hat A. Jeremias (ATAO z. St.) gezeigt. Auch die rabbinische Bezeichnung „Wagen“ für die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit mit ihren überirdischen Scharen (zebaoth) ist altorientalisch[2].

Wie bereits erwähnt, gehört Màasèh merkabah zur rabbinischen Geheimlehre, sodaß wir über dieses Thema keine zusammenhängenden Diskussionen überliefert bekommen haben, sondern hinsichtlich des Inhalts des Ganzen dieser Lehre auf (besonders im Traktate Chagigah) verstreute gelegentliche Nachrichten, sowie auf Schlüsse aus diesem und verwandtem Material angewiesen sind. Ich werde im folgenden zunächst einige allgemein orientierenden Bemerkungen geben, sodann das überlieferte Material überblicken und versuchen, den Nebel ein klein wenig zu zerstreuen, der über den letzten Fragen dieser Geheimlehre oder mystischen Gnosis liegt, und den man vielfach für dichter hält, als er schließlich in Wirklichkeit ist[3].

a. Allgemeines.

Richtig sagt Herzfeld (II 417), daß die Forschungen über Màasèh merkabah ein doch noch größerer Nimbus um-

---

[1] Vgl. m. „Im Reiche der Gnosis“, S. 4 und die Abbildungen 2, 5, 13.

[2] Dio Chrysostomus, orat. 36: „Die Magier besingen ihren höchsten Gott als den vollkommenen und ersten Lenker des allervollkommensten Wagens“. [3] Vgl. „Im Reiche der Gnosis“, S. 9 ff.

gab als die über Màasèh bereschith (s. oben Kap. II, bes. S. 78 ff. und zum Schluß), insofern die Himmelsordnung und zumal Gottes Thron und Wesen ein höheres Objekt der Forschung als die Weltordnung war. Während über das „Schöpfungswerk" jeder einzelne forschen durfte, war dies hinsichtlich des „Wagenwerks" ursprünglich nur einem von besonderer Begabung und Charakterfestigkeit erlaubt (Chagigah 11 b). Es war zwar nach der Gemara (l. c. 14 b) nicht ganz und gar verboten, daß ein Rabbi einem gereiften und hervorragend begabten Schüler mittleren Lebensalters einzelnes aus dieser Lehre sogar tradierte; für gewöhnlich wird er aber den Jünger auf eigenes Allein-Forschen hingewiesen und ihm höchstens die Hauptrichtlinien dieser Forschung angegeben, sowie später die gewonnenen Resultate für zutreffend oder nicht zutreffend erklärt haben. Wenigstens verstehe ich so die Angabe jer. Chagigah zu II 1: „Zuerst eröffnet ihm (dem Jünger) sein Lehrer die Hauptsachen (den allgemeinen Sinn) der Verse (in Ezech. 1 f.), dann bestätigt er (das vom Schüler selbständig gewonnene Forschungsresultat, oder erklärt es für nicht zutreffend). Rabbi Chijjah erzählte, daß Rabbi Jehudah (um 200 n. Chr.) einen vorzüglichen Schüler hatte, der ihm (seine Forschung über) ein Stück aus der ‚Merkabah' vortrug, jedoch die Bestätigung seines Lehrers nicht erlangte und aussätzig[1] wurde". So ist es auch zu verstehen, wenn nach den aus etwas späterer Zeit stammenden Berichten des Babli zwei Rabbinen sich zu einander setzen und Màasèh merkabah erörtern; angesichts der Heiligkeit des Gegenstandes disputieren sie nicht im üblichen Wortgefecht hierüber, sondern der eine trägt seine Forschungsergebnisse vor, und der andre hört stillschweigend zu. Wo der Vortragende ein Geistesgewaltiger ist, geschehen dabei nach der Legende Wunder und Zeichen[2]. Gewöhnlich „trug nur einer vor, der andre

[1] Gemeint ist wohl: „in Ketzerei verfiel". [2] Chagigah 14 b oben: „Die Rabbinen haben überliefert: Ein Erlebnis des Rabban Jochanan ben Sakkai (1. Jahrh.), der einst von Jerusalem aus auf einem Esel reitend eine Reise machte, und Rabbi Eleasar ben Arach trieb hinter ihm den Esel an. Dieser sprach zu jenem: Rabbi, lehre mir ein Stück Màasèh merkabah! Jener erwiderte: Habe ich euch nicht also gelehrt, daß man über die Merkabah selbst nicht vor einem einzelnen vortragen dürfe, wenn er nicht ein Gelehrter ist, der es aus eigener Wissenschaft versteht? Er (Eleasar) sprach: Rabbi, erlaube mir, vor dir etwas vorzutragen, was du mir (wovon du mir die Hauptzüge) gelehrt hast. Jener:

nicht" (Chagigah 14b), und nur drei Fälle werden erwähnt, wie Rabbinen (und zwar als Jünger, jeder vor seinem Lehrer) Vortrag über dieses Thema hielten und dann der Lehrer ihnen wiederum seine Ansicht vortrug: Rabbi Josua vor Rabbi Jochanan ben Sakkai, Rabbi Akiba vor Rabbi Josua und Rabbi Chananjah ben Chakinai vor Rabbi Akiba (Chagigah l. c., kurz vorher). — Ein Jüngling soll sich mit diesem Gegenstande nicht befassen; einen, der es einst doch tat, verzehrte eine hervorbrechende Feuerflamme (Chagigah 13a unten); Rabbi Jochanan und Rabbi Aschi erbieten sich nach einander, einem Jünger (die Hauptpunkte von) Màasèh merkabah zu lehren, worauf dieser aber zuerst noch nicht genügend reife Jugend, dann nicht genügende Würdigkeit einwendet (l. c.) Vor mehreren, selbst reifen Gelehrten darüber Vortrag zu halten, weigert sich der babylonische Rab Joseph (4. Jahrh.) gegenüber den Rabbinen der Hochschule zu Pumbeditha (in Babylonien; l. c.). Vor der großen Menge davon zu reden war unbedingt verboten und blieb es[1].

So sprich! Zugleich stieg Rabban Jochanan ben Sakkai vom Esel, hüllte sich (wie zum Gebet) ein und setzte sich auf einen Stein unter einem Ölbaum. Er (Eleasar) fragte ihn: Rabbi, warum bist du vom Esel gestiegen? Der sprach: Soll ich vielleicht, während du über Màasèh merkabah vorträgst und die Schechinah (Gottesgegenwart) mit uns ist und die Dienstengel sich zu uns gesellen, auf dem Esel reiten? Sogleich begann Rabbi Eleasar ben Arach über M. m. vorzutragen. Da kam eine Flamme vom Himmel herab und umgab alle Bäume auf dem Felde. Diese begannen alle einen Lobgesang. . . . Es rief ein Engel aus der Flamme: Das, das ist Màasèh ha-merkabah! Da stand Rabban Jochanan auf und küßte ihn (Eleasar) aufs Haupt und sprach: Gebeinedeit sei der Herr, der Gott Israels, der unserm Vater Abraham einen (solchen) Sohn gegeben hat" usw. ... „Als dies dem Rabbi Josua erzählt wurde, befanden er und Rabbi Jose der Priester sich (gerade) unterwegs. Sie sprachen: Auch wir wollen einen Vortrag über M. m. abhalten! Da begann Rabbi Josua vorzutragen. An jenem Tage war gerade Sommersonnenwende (Thekuphath thammus). Da umzog sich der Himmel, und eine Art Regenbogen ward in den Wolken sichtbar. Es versammelten sich die Dienstengel und kamen, um zuzuhören, wie die Leute sich ansammeln und kommen, um beim Hochzeitsfeste von Bräutigam und Braut zuzuschauen" usw.

[1] Origenes, der in (dem bekanntlich von Juden stark bevölkerten und als Ort einer ihrer berühmtesten Akademien bekannten) Caesarea mit dem Rabbi Oschajah verkehrt haben dürfte (Bacher, APA I 92), sagt c. Celsum VI 18, er wollte über „Jesajas Beschreibung der Wesen, die bei den Hebräern Seraphim genannt werden ... und über die so genannten Cherubim" sich nicht näher äußern, „weil diese Dinge in tiefes Dunkel gehüllt sind wegen der unwürdigen Menschen,

Bis wieweit im Ezechieltexte man einem Schüler direkte Lehren, bis wieweit man wenigstens den allgemeinen Sinn geben dürfe, darüber finden sich Chagigah 13 a drei Versionen: 1) „Rab Acha bar Jakob (in Babylonien) sagte: . . . ‚Und über den Häuptern der Tiere war eine Veste wie furchtbares Krystall' (Ez. 1, 22). Bis dahin darfst du sprechen, weiter aber nicht". 2) „Rabbi sagte: Bis ‚und ich sah' (Ez. 1, 27) darf man lehren, von da ab nur den allgemeinen Sinn angeben". 3) „Manche sagen: Bis ‚und ich sah' darf man den allgemeinen Inhalt angeben, von da ab nicht weiter, es sei denn, daß er (der Jünger) ein Gelehrter ist, der es aus eigener Wissenschaft versteht (darüber zu forschen)".

Diese Unterscheidung von zwei Teilen in dem biblischen Grundkapitel entspricht den zwei Bestandteilen von Mâasèh merkabah. Diese sind: der göttliche „Hofstaat", um es so zu nennen, bestehend aus astralen Engelwesen in verschiedenartigen Gestalten, und die Erscheinung Gottes selbst auf seinem Throne; genau genommen, gehört der Thronsessel auch noch mit in die erste Klasse.

b. Die Merkabah.

Die gesamte Merkabah-Erscheinung Ezechiels ist pyramidenförmig sich verjüngend nach Art der babylonischen Etagentempel gedacht. Der „Hofstaat" entspricht den die Sternsphären repräsentierenden Etagen, wie denn die Engelwesen ja Gestirnen entsprechen. Dem auf der obersten Etage jener Tempel stehenden eigentlichen Gottesheiligtume entspricht der „Thron", der in oder auf jenem Heiligtume thronend gedachten Gottheit die Erscheinung Gottes selbst bei Ezechiel.

Zu jenem erstgenannten, niederen Teile der Merkabah gehört im Grunde fast alles, was im vorstehenden über Engel, Schutzengel, Paradies, Himmel, oberen Gerichtshof, obere Akademie, oberes Heiligtum, Fürst der Welt, Thron der Herrlichkeit usw. gesagt ist. Gefährlich konnten diese Lehren insofern werden, als ihr nicht-monotheistisch-jüdischer Ur-

---

die in die großen Gedanken und das erhabene Wesen Gottes nicht einzudringen vermögen". Schade; der große Kenner der Gnosis hätte uns sicher viel Interessantes von Freund und Feind über diesen Gegenstand berichtet.

sprung bewußt war oder wurde und zu der Idee von mehreren Gottheiten zu führen vermochte. Indessen war dieser Gefahr besser durch Erläuterung für die Gelehrtenschüler, als durch Überlassen der Erörterung an völlig alleinige Forschung vorzubeugen, und darum konnte darüber ohne strenge Abschließung der Öffentlichkeit „gelehrt" werden (s. oben), sodaß wir diese Belehrungen in ziemlichem Umfange noch besitzen.

Anders war es bei den Fragen nach dem eigentlichen Wesen Gottes, der Merkabah im engsten Sinne. Nur wenige ganz kühne Denker griffen die hoch über dem traditionellen Begriff der Gottheit schwebenden Probleme auf, ja, sahen sie überhaupt. Solchen Köpfen ein intensiveres Forschen zu verbieten, lag nicht in der Art des Rabbinismus; nur die nötigen Vorsichtsmaßregeln schuf er, daß nicht Unfähige mit diesen Probleme sich befaßten. Daher die Einschränkung der Diskussion, und daher wieder unser Mangel an umfangreicheren Angaben über dieses Thema. Einiges aber hat sich doch erhalten.

Daß die jedem jüdischen Monotheisten immer (und mit Recht) ein wenig unheimliche Gestalt des Engels Metatron — dieses verkappten Marduk-Mithras, der mit Mühe in die sekundäre Stellung eines bei der Weltschöpfung dienenden Logos gebracht ist — die Gefahr eines Dualismus in sich barg, ist nicht zu leugnen. Wenn es nach Gen. r., c. 5 „unter den Schriftauslegern solche gibt, die auslegen wie ben Soma und ben Assai (2. Jahrh. n. Chr.): Die Stimme des Heiligen, Gebenedeiten wurde (bei der Weltschöpfung) zum Metatron über den Wassern", so steht das in klarem und bedenklichem Widerspruche zu der (oben S. 90 dargelegten) streng monotheistischen Anschauung, daß Gott bei der Weltschöpfung keinen Gehülfen gehabe habe, weswegen ja auch die Schöpfung der Engel auf den 2. bzw. 5. Tag verlegt wurde. Die beiden genannten Rabbinen gehörten zu jenen vier, die „zum Paradies aufstiegen" (d. h. sich in die Merkabah-Lehre vertieften), und von denen nur Akiba heil davon kam, während „ben Assai schaute und starb" und „ben Soma schaute und (am Verstande) Schaden erlitt" (Chagigah 14 b), Elischah ben Abujah aber gar zum Achêr (Apostaten) wurde, und zwar gerade anläßlich des Metatron (l. c. 15 a)! — Auch der Engel Sandalphon (συναδελφός, s. oben S. 137) in Chagigah 13 b oben ist eine bedenkliche Gestalt; denn wenn er nicht Gottes,

sondern des Metatron-Logos Bruder ist, so droht die Gefahr einer Trias.

Die Spur eines ähnlichen Problems dualistischer Färbung hat sich auch Chagigah 14a erhalten: „Ein Schriftvers sagt: ‚Sein Gewand war weiß wie Schnee und sein Haupthaar wie reine Wolle‘ (Dan. 7, 9); anderseits steht geschrieben: ‚Seine Locken wellig, rabenschwarz‘ (Hohesl. 5, 11). Das ist kein Widerspruch: Auf die eine Art (sieht er aus) in der Sitzung (himmlischen Akademie), auf die andre im Kriege; denn der Meister (Tradent) sagte: Für die Sitzung ist der Greis geeignet, für den Krieg der Jüngling“. — In Daniel 7, 9 wird unter dem weißen „Alten“ Gott verstanden. Es ist also offenbar die Frage aufgeworfen worden, ob in den beiden Schriftversen, die beide auf Gott bezogen wurden, zwei verschiedene Gottheiten genannt seien. Gelöst wird die Frage durch Annahme zweier verschiedenen Erscheinungsarten Gottes. Man denkt bei der Frage unwillkürlich an Marduk, den die Tiâmat bekämpfenden Frühlingsgott, und Nebo, den greisen Herbstgott, der am Herbstpunkte herrscht, wo das Sternbild der Wage, das Symbol des Gerichts (s. oben S. 66), steht; auch der „Alte“ läßt sich auf den Richterthron nieder!

Der Grund, weswegen man ferner Chagigah 13b aus Ez. 1, 10 den Stier zu eliminieren sucht, ist schwerlich nur die historische Erinnerung an das goldene Kalb, sondern wohl das Bewußtsein, daß hinter diesem der Stier des Marduk steht.

Es sind dies kurze Hinblicke auf einige Probleme, die bei der Behandlung der tiefsten Merkabah-Fragen aufgetaucht sein dürften. Ich kann in diesem Zusammenhange mich auf eingehendere Erörterungen nicht einlassen, da der Gegenstand eine gesonderte Abhandlung erfordert. — Daß die Rabbinen die „ketzerischen“ Ansichten und Einwände keineswegs leicht nahmen, sondern ernstlich erwogen, zeigt u. a. auch der Umstand, daß, wenn ein Rabbi in einem „Mîn“-Dispute den Gegner zum Schweigen gebracht hat, er oft freiwillig oder auf Ansuchen seiner Jünger das Problem nochmals privatim tiefer faßt und schulmäßig zu lösen sucht.

Was für orientalisch beeinflußte Gedankengänge sich dem jüdischen Forscher über Màasèh merkabah aufgedrängt haben mögen, können wir vielleicht aus der philonischen Theosophie entnehmen. Eine Art göttlicher Trias bei Philo sahen wir bereits Kap. II, S. 102. Neben dieser auf Anu-Bel-Ea

zurückgehenden gibt es aber bei ihm auch eine solche, viel weniger spiritualisierte, die auf die babylonisch-astrale Trias Schamasch-Ischthar-Sin (Sonne, Venus, Mond) zurückführt, von denen zwei im astralen System Gatten, Geschwister oder Vater und Tochter, das dritte ihr Sohn ist (vgl. WINCKLER, WAB 40). Ich habe im Anschluß an FRIEDLÄNDER's sonst oft unzureichendes Buch „Der vorchristliche jüdische Gnostizismus" in meinem „Reich der Gnosis" einige Stellen aus Philo angeführt, wo er von der Begattung und Schwängerung der „wahren Jungfrau" Weisheit (Sophia) durch Gott den Vater und von der darauf erfolgenden Geburt des „einzigen und geliebten Sohnes" handelt. Auf solche Gedankengänge mindestens ebensogut wie auf die sonst als Quelle angesehene christliche Lehre von Jesu übernatürlicher Geburt kann die an den oben genannten Merkabah-Grübler ben Soma gerichtete vexatorische Frage (Chagigah 14 b f.) gehen, ob ein Hoherpriester (= Gott) eine geschwängerte Jungfrau zur Frau haben dürfe. — Bei ihren theosophischen Spekulationen mußte den Mystikern unter den Rabbinen die Frage nach einem weiblichen Prinzip in der Gottheit um so eher kommen, als wir sie ja allenhalben von der genauen Entsprechung zwischen Irdischem und Himmlischem überzeugt sahen und nach Gen. 1 doch Adam und Eva nach dem Ebenbilde der Gottheit geschaffen waren! Ich habe schon in der Anmerkung zu S. 80 f. darauf hingewiesen, daß die sonderbare Zusammenstellung der Forschung über Inzestverbote mit denen über Màasèh bereschith und M. merkabah möglicherweise mit dieser mystischen Ehe zusammenhängt. Dies würde noch wahrscheinlicher, wenn in diesem Zusammenhange die Mystiker die ***σοφία*** (חכמה der Proverbien), die öfters auch mit der Braut des Hohenliedes zusammenfällt, als mystische „Tochter und Braut" des höchsten Gottes erachtet hätten. Der im Tempel des babylonischen Etagenbaus wohnende Gott verlangte ja ebenfalls eine Braut für seinen thalamus, wie Herodot berichtet, und jeder altorientalische Gott hatte sein weibliches Seitenstück. Wenn auch nicht in so sinnlicher Fassung, wie bei Philo, mögen diese Fragen doch bei den Spekulationen der Rabbinen über Màasèh merkabah eine Rolle gespielt haben, wenn auch nur als von draußen angeregte Probleme — ein Grund mehr, diese dem Unberufenen leicht mißverständlichen Forschungen der Öffentlichkeit tunlichst zu entziehen.

2. Rakîa und Tierkreis.

Wir sahen bereits oben (S. 91[4] u. 104), daß der Rakîa kosmisch den Tierkreis und als dessen Abbild die Erde, tellurisch dagegen das Himmelsgewölbe bezeichnet. Wenn von mehreren (7) Rakîa die Rede ist, so sind damit ja eigentlich die (7) „Himmel“, d. h. die über einander liegend gedachten Planetensphären gemeint (ATAO[2] 15). Aber dieses Bild ist häufig bei den Rabbinen ganz verwischt. Sie denken an etagenförmig übereinanderliegende Himmelsräume, die durch je eine „Veste“ voneinander getrennt sind. Da die ursprüng-

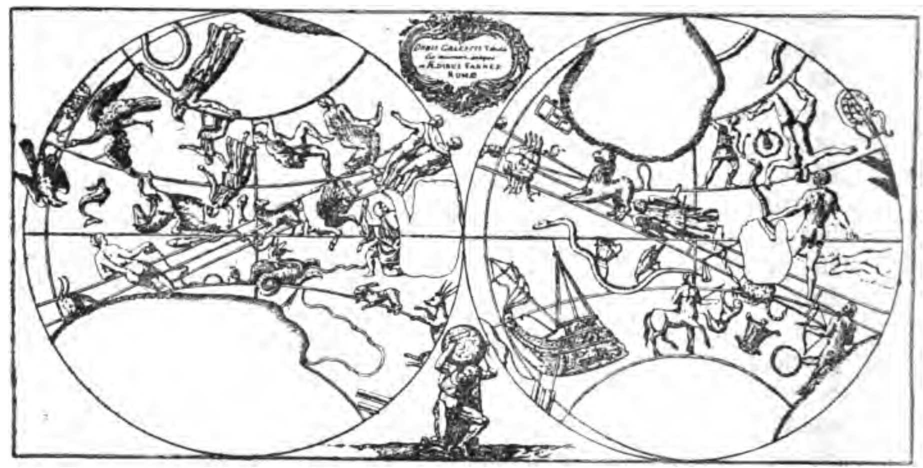


Abb. 12. Himmelsglobus des Hipparch.
(Aus Thiele, Antike Himmelsbilder.)

liche astronomische Anschauung verloren gegangen ist, können sie sich streiten, wieviel solcher „Himmel“ bezw. „Vesten“ es gebe, ob 2, 7 oder 8 (Chagigah 12 b)[1].

---

[1] Die 7 Himmel sind eigentlich nur vorstellbar bei Annahme der Scheibengestalt der Erde. Manche Thalmudisten aber sind der Ansicht, daß der Himmel eine Hohlkugel sei, die die (ebenfalls kugelförmige) Erde umgebe, vgl. Rosch ha-schanah 11 b, Baba bathra 74 a. Dann müßten die 7 Himmel 7 konzentrische, rindenartige Gebilde um einander sein, was zu ungemeinen Anschauungsschwierigkeiten führt. Trotz der Zweifel, die v. Orelli in seiner Kritik meines „Korân“ (ThLbl. 05, Nr. 24) äußert, glaube ich doch, daß der letzte Ursprung der 7 Himmel nicht astralbabylonisch ist, sondern von den 7 Vegetationsstufen des Himalaya stammt. — Über die Massaroth (Matartâ?) s. m. „Gnosis“, S. 37, 133. — Nach

Ganz eigentümlich ist die rabbinische Anschauung, daß der Tierkreis eine besondere Bewegung dergestalt besitze, daß er alle 24 Stunden die Erde umkreise, so daß jede zweite Stunde eines seiner Bilder im Westen untergehe, während im Osten ein anderes emportauche.

---

3. Die Planeten.

Gen. r., c. 10 (zu 2, 1) heißt es: „Nach Rabbi Hoschajah erklärte Rabbi Ephes (אפס; Anf. 3. Jahrh.): ... Bevor Adam sündigte, bewegten sich die Planeten auf kurzem Wege und schnell; nachdem er aber gesündigt hatte, lenkte Gott sie auf langem Wege und langsam. Ein Planet vollendet seine Bahn in 12 Monaten; das ist das Sonnengestirn. Ein andrer Planet in 30 Tagen; das ist der Mond. Ein dritter in 12 Jahren; das ist der Jupiter; ein vierter in 30 Jahren; das ist der Saturn. Nur Venus und Mars vollenden ihre Bahn erst in 480 Jahren". In verschiedenen Manuskripten befindet sich zu der letzten seltsamen Ansicht die Glosse: „Man wandte ein, daß die Venus die 12 Tierbilder in 10 Monaten durchlaufe, also jedes Bild in 25 Tagen, der Mars aber in $1^1/_2$ Monaten. Da jedes dieser Gestirne seine Bahn in $1^1/_2$ Jahren zwölfmal vollendet, wie kann man da sagen, daß beide ihre Bahn erst in 480 Jahren zurücklegen?" Bei der ziemlich genauen Angabe über die Umlaufszeiten des Jupiter und Saturn ist das auch sehr befremdlich.[1] Die 12 Jahre für Jupiter stimmen wirklich beinahe: in Wahrheit sind es 11 Jahre 315 Tage. Auch die 30 Jahre für Saturn weichen von der tatsächlichen Umlaufszeit von 29 Jahren und 167 Tagen nicht viel ab. Entgegen der aristotelischen Ansicht, daß sich die Sphären der einzelnen Planeten geozentrisch kreisend bewegten, die Planeten aber in ihnen selber feststünden, sind die Talmu-

---

Gen. r., c. 19 (zu 3, 8) zog sich Gott von hienieden immer weiter durch alle 7 Vesten hindurch zurück, von Abraham bis Moses ließ er sich wieder je 1 Veste niedriger herab, entsprechend den Verdiensten der sieben Gerechten Abraham, Isaak, Jakob, Levi, Kehat, Amram, Moses.

[1] Die angeblich 480jährige Umlaufszeit der Venus erklärt sich sehr einfach aus einer Verwechslung von Tagen mit Jahren. Tatsächlich braucht nämlich die Venus etwa 480 Tage, um wieder in die gleiche Stellung zur Sonne zu kommen. Der rabbinische Tradent hat von diesen reichlich $1^1/_2$ Jahren etwas gehört, weiß aber damit nichts anzufangen.

disten der Ansicht, daß die Sphären feststünden, die Planeten aber sich an ihnen kreisläufig fortbewegten (Pesachin 94 b).

Daß alle 28 Jahre die Tag- und Nachtgleiche im März auf dieselbe Stunde fällt, war den thalmudischen Rabbinen ebenfalls schon genau bekannt (Berachoth 59 a).

---

4. Außerzodiakale Sternbilder.

a) Kesîl = Sternbild Orion (vgl. S. 56, 125 [2]). Er gilt als warm. Berachoth 58 b: „Ohne die Wärme des Kesîl könnte die Welt nicht bestehen, ebensowenig ohne die Kälte der Kimah" (s. unten b).

b) Kima = Plejaden, vgl. S. 125, 143. — L. c.: „Was ist Kimah? Samuel (3. Jahrh.) sagte: Wie 100 Sterne" usw., also ein Sternhaufe [1].

c) Asch (Ajisch) = Plejaden? — L. c.: „Was ist Asch? R. Jehudah sagte: (Der Stern) Jota. Was ist Jota? Manche sagen: Der Schwanz des Widders; andre sagen: Der Kopf des Stiers. Jene Ansicht ist die richtigere." („Bär"? vgl. S. 23.)

---

5. Andere Himmelserscheinungen.

a) Kometen (כוכבא דשביט, הזיקין): Berachoth 58 b: „Der Komet reißt den Himmelsvorhang durch und rollt ihn auseinander, da wird der Glanz des (oberen) Himmels sichtbar".

b) Donner (רעמים): Berachoth 59 a: „Was ist Donner? Samuel sagt: Kreisende Wolken. . . . Die Rabbinen sagen: Wolken, die auf einander Wasser schütten. . . . Rab Acha bar Jakob (3. Jahrh.) sagt: Ein starker Blitz, der in den Wolken leuchtet und die Hagelklumpen zerschlägt. Rab Aschi (dgl.) sagt: Die Wolken erbeben, und ein Wind kommt, der gegen ihre Öffnungen bläst, wie gegen das Loch eines Fasses".

c) Blitze (ברקים): Berachoth l. c.: „Was sind Blitze? Raba sagte: Ein Strahlenglanz".

---

[1] Berachoth 59 a: „Als der gebenedeite Gott die Sündflut über die Welt bringen wollte, nahm er zwei Sterne aus der Kimah fort und brachte dadurch Überschwemmung über die Welt [indem sich durch die entstandenen Öffnungen die oberen Urwässer hernieder ergossen], und als er (die Öffnungen) wieder absperren wollte, nahm er zwei Sterne aus dem Ajisch und sperrte sie (die Öffnungen) wieder ab. . . . Dereinst wird sie (diese 2 Sterne) der gebenedeite Gott ihm (dem Ajisch) wiedergeben; denn es heißt (Hiob 38, 32): Ajisch wird sich über seine Kinder trösten".

d) Regenbogen (קשת): Berachoth l. c.: „Rabbi Josua ben Levi (3. Jahrh.) sagt: Wer den Regenbogen in den Wolken sieht, soll auf sein Antlitz niederfallen. .... In Palästina tadelte man das, weil es aussähe, als bücke man sich vor dem Regenbogen". Gott läßt dieses Zeichen seiner Bundesverheißung erscheinen, wenn ein Frommer gestorben ist, der der Welt während seines Lebens Gottes Gnade sicherte; Gott will dann der Welt anzeigen, daß seine Gnade noch weiter daure.

e) Zodiakallicht? Joma 20b unt.: Rabbi Levi (3. Jahrh.) sagt: „Die Sonne sägt am Rakîa, wie ein Zimmermann; daher kommt die Sonnenstaubsäule". (Milchstraße: S. 33[1], 104[1].)

VIII. Kapitel.

Astrale Symbolik.

1. Das Volk Israel.

Das Volk Israel erscheint in Thalmud und Midrasch als ein echtes Mondvolk[1]. Auch im A.T. ist dies schon der Fall. Der Mond bestimmt dort das Jahr (ψ 104, 19), 12 „Monde" bilden ein solches; der Neumond (d. h. neue Mond, das erste Wiedersichtbarwerden des Mondes) wird allmonatlich freudig gefeiert usw. Der Prophet Jeremias berichtet noch von einem Rest alten Mondkults (Jer. 7, 18; 44, 17 ff.) Der Mond heißt da מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם „Königin des Himmels" (wie bei Horaz, Carm. saec. 35 regina coeli), und die mit dem Mondgestirn ja physisch in Beziehung stehenden Frauen bringen dieser Mondgöttin כַּוָּנִים (Honigkuchen) dar als Abbilder der Mondscheibe[2]. Während ψ 121, 6 die Möglichkeit auch schädigender Wirkung des Mondes voraussetzt, gemahnt der ahronidische Segen unwillkürlich an den Frieden einer heiteren Mondnacht[3]; Verfinsterung des Mondes erscheint als Strafgericht (Jes. 13, 10; Ez. 32, 7; Joel 2, 10; 3, 4. 20), und der Sänger des Hohenliedes preist die Geliebte (ähnlich wie Uhland die Königin in

---

[1] Vgl. Herodot VII 37, Curtius IV 10 (oben S. 41[1]) die Perser als Mondvolk, die Griechen als Sonnenvolk. Genau so Exod. r., c. 15: „‚Schön wie der Mond' (Hohesl. 6, 9), das ist vom Perserreich gesagt; ‚lauter wie die Sonne' vom Griechenreich". [2] Mondkult auch erwähnt Deut. 4, 19; 2. Reg. 23, 5! „Ewige" Dauer des Mondes: ψ 89, 38.

[3] Vgl. unten S. 162 das Zitat aus Exod. r., c. 15.

„Des Sängers Fluch") als „schön wie der Mond" (6, 9). Das Bedeutsamste freilich bleibt das große Neumondopfer von 2 Stieren, 1 Widder und 7 Lamm-Jährlingen (Num. 28, 11 ff.); die Sonne ist nirgends in nur irgendwie entsprechender Weise ausgezeichnet.

Mit diesen Anschauungen stimmen auch die rabbinischen überein. Gen. r., c. 6 zu 1, 14, erklärt Rabbi Jochanan (3. Jahrh.) mit Beziehung auf ψ 104, 19, Gott habe gesagt: „Die Sonne ist lediglich zum Leuchten geschaffen", und antwortet auf die Frage, wozu der Mond geschaffen sei: „Zur Bestimmung der Monats- und Jahresanfänge". — Ibid. zu 1, 16 heißt es: „Esau (Rom und die Heidenschaft)[1] zählt nach der Sonne ... Jakob (Jsrael) nach dem Monde", woran homiletisch die Ausführung geknüpft ist, „Esau" habe, gleichwie die Sonne lediglich tagsüber walte, nur Anteil an dieser Welt, „Jakob" aber, gleichwie der Mond, der am Tage und in der Nacht walte, Anteil an dieser und jener Welt. — Bei dieser Verteilung der beiden Gestirne erklärt es sich nun auch, wenn es Sukkah 29 a heißt: „Die Rabbinen haben überliefert: Eine Sonnenfinsternis ist von übler Vorbedeutung für die Völker der Welt, eine Mondfinsternis für die Israeliten, weil diese nach dem Monde, jene nach der Sonne zählen". Wie wir oben (S. 66, Kap. I, 1 B a) sahen, daß, bevor einem Volke etwas widerfahre, dies erst an dessen Schutzengel geschehe, so sehen wir hier als allgemeinen Repräsentanten der Weltvölker die Sonne und als den Israels den Mond; geschieht dem Repräsentanten etwas (und die Finsternis ist doch offenbar eine capitis deminutio für diese Gestirne), so hat auch der Klient dieses Patrons dergleichen zu erwarten! — Sehr interessant ist die Stelle jer. Rosch ha-schanah 57 b (nebst ihren Parallelen Pesiktha 53 d und Pesiktha rabbathi, c. 15 = 77 a), wo mit Beziehung auf Exodus 12, 2 gesagt wird, Gott habe den Israeliten den Mond übergeben, wie ein König seinem Sohne einen Ring übergebe, was Bacher (APA III 153[3]) treffend so paraphrasiert: „Der Mond gleicht an Form und Gestalt einem Ringe; seine Übergabe bedeutet, wie die des Ringes, die Übertragung der Herrschermacht". Gemeint ist

[1] Exod. r., c. 15 sub fin. steht geradezu: „Völker der Welt" (Heiden) und „Israel". — Vgl. Berachoth 7 a, Abodah sarah 4 b: „Wenn die Sonne aufgeht und die Könige der Völker der Welt ihre Kronen aufsetzen, zürnt der gebenedeite Gott".

natürlich „der Mond in seiner Stärke“ (Berachoth 59a) d. h. der Vollmond (zumal nach Ber. l. c. im Frühlingsäquinoktium[1], an dem ja auch die Befreiung aus Ägypten stattfand). Der Mond als Symbol der göttlichen Herrschermacht ist die rabbinische Monotheisierung des Weltbeherrschers Sin, also eine Erinnerung an früheren Mondkult. Noch kühner ist es, wenn Exodus rabba, c. 15 sub fin. (zu 12, 12), wo der Vollmond mit Salomos Herrlichkeit parallelisiert wird, zugleich Gottes weltbeherrschende Majestät als das himmlische Korrelat der Herrlichkeit Salomos dergestalt erscheint, daß Mondphasen und Gottes Walten sich fast decken. Die genannte Stelle enthält zugleich eine so packende Parallele zwischen den einzelnen Mondphasen und der jüdischen Geschichte von Abraham bis Zedekiah, daß ich mir nicht versagen kann, sie wörtlich anzuführen:

[Exod. r., c. 15[2]:] „Der Mond fängt am 1. Nisan zu leuchten an und leuchtet so fort bis zum 15.; dann ist seine Scheibe voll geworden. Vom 15.—30. nimmt sein Licht ab, bis er am 30. unsichtbar ist. So zählte auch Israel (**a**) 15 Geschlechter von Abraham bis Salomo. Abraham begann zu leuchten, laut Jes. 41, 2 [s. oben S. 130, Astrologisches 3]. Dann kam Isaak und leuchtete ebenfalls, laut ψ 97, 11. Dann kam Jakob, und sein Licht nahm noch weiter zu, laut Jes. 10, 17; dann kamen Juda, Perez, Chesron, Ram, Aminadab, Nachschon, Schalmon, Boas, Obed, Isai, David. Als Salomo kam, war die Mondscheibe voll, laut 1. Chron. 29, 13: „Salomo saß auf dem Throne J·hw·h's als König“. . . . So wie Gott herrscht von einem Ende der Welt bis zum andern — laut ψ 138, 4: „Dich preisen, Herr, alle Könige der Erde“ — ebenso herrschte Salomo von einem Ende der Welt bis zum andern, laut 2. Chron. 9, 23: „Alle Könige der Welt kamen, Salomo zu sehen“. Gottes Gewand ist „Pracht und Herrlichkeit“ (ψ 148, 1), und er verlieh dem Salomo „die Pracht des Königtums“ (1. Chron. 29, 25). Vom Throne Gottes heißt es Ez. 1, 10: [Eines der throntragenden Tiere hatte] „das Angesicht eines Löwen“, und bei Salomo heißt es 1. Reg. 7, 29: „Und auf den Schildern an den Ecken (des Thrones) waren Löwen“ usw. Ferner heißt es (ibid. v. 33): „Und das Werk der Räder war wie Räderwerk von Wagen“, [das erinnert an den göttlichen Thronwagen, מרכבה] . . . Gott hat sechs Himmel gemacht und im siebenten thront er; von Salomos Throne heißt es (1. Reg. 10, 19): „Sechs Stufen führten zum Throne hinauf“, also thronte er auf der siebenten[3]. — Siehe, da war die Mondscheibe nun voll; von da (**b**) begannen die Könige ständig abzunehmen: Salomos

[1] Vgl. auch diese Konstellation in Gen. r., c. 50 fin. und c. 10 (zu 2, 1). Beidemal ist, wie auch sonst, der **16.** (nicht: 15.) Nisan genannt, was für die Osterfrage und die Frage der Einsetzung des Abendmahls im N.T. ebenso wichtig wie nicht beachtet ist. [2] Aus der Pesiktha zu Ex. 12, 2 mit geringen Änderungen. [3] Vgl. Esther r. zu 1, 2.

Sohn Rehabeam, R.'s Sohn Abia, A.'s Sohn Assa, dann Josaphat, Jehoram, Ahasjah, Joas, Amazjah, Usia, Jotham, Ahas, Hiskiah, Manasse, Amon, Josiah, Jojakim. Als Zedekiah kam, dessen Augen geblendet wurden, schwand das Mondlicht. In allen den Jahren, während die Israeliten sündigten, beteten die Väter für sie und stellten den Frieden zwischen Gott und den Israeliten wieder her ... wie es heißt (ψ 72, 7): „Großer Friede, bis der Mond nicht mehr ist", d. h. bis zum 30. Geschlecht Israels seit der Königsherrschaft. Von da an bis jetzt schafft lediglich der Herr den Frieden, wie es heißt (Num. 6, 26)[1]: „Der Herr erhebe sein Antlitz auf dich und gebe dir Frieden!"

---

2. Mond-Züge bei biblischen Personen.

Die biblischen „Mond-Züge" bei Abraham und ihre Beziehung zum babylonischen Astralmythos finden sich bei Jeremias, KBB[4] 30. — Im Thalmud und Midrasch findet sich auch manches in dieser Hinsicht. Die Parallelisierung Abrahams mit dem gerade erst sichtbar werdenden, „neuen" Monde haben wir soeben gesehen. Ob, wie mehrfach vermutet worden ist, bei der Nachricht (Sotah 10 a), daß Abraham für die Reisenden eine Herberge (Karawanenserai) errichtet und ihnen dort den Namen Gottes gepredigt habe, das Bild des Mondes bezw. „Mondhofs" zugrunde liege, durch den die Sterne zu ziehen scheinen, lasse ich dahingestellt. Auffällig ist jedenfalls, daß, als Abraham wider Lots Feinde zieht (Gen. 14, 15 ff.), nach Rabbi Jochanan (3. Jahrh.; Sanhedrin 96 a) „ihm ein Engel namens לילה (Lajlah, Nacht, s. oben S. 61) zugesellt wurde", dessen astrale Natur Rabbi Isaak der Schmied bezeugt (ibid.) mit den Worten: „Der Engel hat bei ihm seinen nächtlichen Beruf ausgeübt (מעשה לילה), wie es (Richter 5, 20) heißt: ‚Vom Himmel her stritten sie (plur.!), die Sterne aus ihren Bahnen' usw." Nach dieser Ansicht ist also Abraham sozusagen mit zu den nächtlichen Gestirnen gerechnet[2].

Isaak tritt bei den Rabbinen unter den Erzvätern am meisten zurück; doch heißt es Num. r., c. 2 (zu 2, 32) auch von ihm: „Warum werden sie (die Israeliten) mit den Sternen gleichgesetzt? ... Isaak entspricht dem Monde."

Am reichsten ist Jakob mit Mondsymbolik ausgestattet. Einiges stehe hier. Wie sein Zwillingsbruder Esau (öfters

---

[1] Vgl. das S. 159 über den ahronidischen Segen Gesagte. [2] Auch Elieser, Abrahams Knecht, weist Mondzüge auf. Ihm „hüpft" (Sanh. 95 a) wie dem Jakob (s. S. 163) „das Land entgegen".

Edom, der Rötliche, genannt [s. S. 124[3]] und mit Rom identifiziert) die (Glut-)Sonne (Ninib-Mars) zum Symbol hat, so Jakob den Mond. (Vgl. z. B. oben S. 160 u. ö.) Diese Beziehung auf Sonne und Mond ist auch Gen. r., c. 65 (zu 27, 11) da, wo Rabbi Levi (3. Jahrh.) Esau mit einem Vollhaarigen, den Jakob mit einem Kahlköpfigen vergleicht. (Den Rabbinen standen also nicht wie manchem Modernen die Haare zu Berge, wenn das Behaartsein Esaus auf die Sonnenstrahlen bezogen wurde.) Gen. r., c. 68 Anf. wird zu Gen. 28, 10, wo Jakob nach (der alten Mondstadt) Haran zieht, dies von Rabbi Simeon ben Nachman (3. Jahrh.) so gedeutet, als sei Jakob hinter die Berge geflohen, und Rabbi Chanina (dgl.) sagt, Isaak habe den Jakob, damit Esau ihn nicht verfolge, „abgeschnitten" fortgeschickt; das klingt wirklich so, als habe man an das vor Sonnenaufgang untergehende, also sich verbergende, letzte Mondviertel gedacht. Dagegen scheint in der Überlieferung von Gen. r., c. 68 Mitte, wo Jakob auf seiner Reise vor der Offenbarung zu Bethel steht, ursprünglich eine Beziehung zum Vollmond (genauer: zum Mond etwas nach dem Vollmondseintritt) vorzuliegen[1], der nach Sonnenuntergang aufgeht und dann allein am Himmel steht; es heißt[2]: „Die Rabbinen haben gelehrt, aus den Worten: ‚Die Sonne war untergegangen' geht hervor, daß Gott den Sonnenball vor der Zeit untergehen ließ, damit Er mit unserm Vater Jakob im Verborgenen sprechen könne." Nach Sanhedrin 95 a[3] „hüpfte ihm die Erde entgegen", wie noch heute der orthodoxe Jude beim Neumondgebete, bei dem im Freien der Mond direkt angeredet wird, dem Monde entgegenzuhüpfen hat und sagt: „Gleichwie ich jetzt dir entgegenspringe" usw. Als dann Jakob nach Haran an den Brunnen[4] gekommen ist (Gen. 29), dringt laut Pirke R. Elieser 32 das Wasser von selbst aufwärts, was daran erinnern mag, daß der Mond das Wasser an sich zieht. Bei Jakobs Bild, das nach Gen. r., c. 68 und c. 82; sich am „Throne Gottes" dargestellt findet

[1] Daß Jakob erst mit dem letzten Viertel, dann mit dem Vollmond verglichen wird, seine Reise also dem Mondlauf gewissermaßen entgegengesetzt sich vollzieht, ist dadurch wohl erklärlich, daß J. von Westen nach Osten geht. [2] Ebenso Chullin 91 b. [3] Vgl. Pirke Rabbi Elieser 32; Thanchuma ויצא. [4] Der Brunnen (בור) wird übrigens auch Gen. r., c. 70 zu 29, 3, gleichwie anderwärts in einer Deutung mit Ägypten in Verbindung gesetzt (dem Unterweltlande, S. 34 f., 36, 105).

(die auf der „Leiter“ niedersteigenden Engel schauen erst dieses Bild, dann unten das schlafende Menschenbild, dessen Abbild), muß man wohl, der nächtlichen Situation entsprechend, eher an eine Beziehung zum Monde als zur Sonne denken, obwohl Jakob ja auch (s. unten) solare Züge aufweist. Wenn Gen. r., c. 73, dem Jakob zum Bespringenlassen seiner Herde von himmlischen Engeln geeignete Widder gebracht werden, so lag es für die mit der astralen Natur der Engel bekannten Rabbinen nahe, daran zu denken, wie die Planeten in die Fixsternherde des Mondes geführt werden. Direkt ausgesprochen ist dies aber nicht.

Die biblischen Mondzüge des Moses sind von Jeremias und Winckler, Hommel und anderen so ausführlich behandelt, daß ich nur darauf zu verweisen brauche („Gehörnter“ Moses, der Stab wie bei Jakob Mondsymbol usw.). In der Mechiltha zu Num. 10, 31 f. läßt Rabbi Eleasar aus Modaim (1./2. Jahrh.) den Jethro geradezu sagen: „Du, Ahron, bist die Sonne, und dein Bruder (Moses) ist der Mond“! — Über Salomo usw. s. oben S. 161.

---

3. Sonnen-Züge bei biblischen Personen.

Schon S. 130 sahen wir Abrahams kabbalistisches Amulett an den Sonnenball gehängt, und S. 124, wie Pesiktha rabbathi c. 20 (94 b) die Sonne als Symbol Abrahams bezeichnet ist: „Die Sonne entspricht unserm Vater Abraham, der die Welt mit Sonne und Glanz erfüllte“. Wenn übrigens verschiedentlich Abraham zum Planeten Jupiter in Beziehung gesetzt wird (s. oben Kap. V und sonst), so würde das zu dieser solaren Charakterisierung sehr gut stimmen. Der Sonnen-Gott Marduk hat den Jupiter sogar eher zum Gestirn als die Sonne. (Vgl. ATAO[2] 24 ff., 106, 121 ff.)

Der Zwilling Jakob tauscht zuweilen von seinem Bruder Esau die Sonne ein; Sonne und Mond werden ja in der Astralwissenschaft auch als Zwillinge betrachtet (ATAO[2] 65, 104), und die dem Mond entsprechende West-Kiblah sahen wir ja neben der zur Sonne gehörigen Ost-Kiblah ruhig fortbestehen (S. 105 f.). Direkte Veranlassung, Jakob mit der Sonne in Beziehung zu setzen, gab den Rabbinen ja Gen. 37, 9 (s. o. S. 48) Josephs Traum. Gen. r., c. 68 (zu 28, 11) und c. 84

(zu 37, 9), steht unmittelbar nach der (vgl. S. 163) lunaren Charakteristik Jakobs: „Rabbi Pinchas (3. Jahrh.) sagt als Ausspruch des R. Chanina aus Sephoris: Jakob hörte die Dienstengel rufen: ‚Gekommen ist die Sonne, gekommen ist die Sonne!‘ Als (später) Joseph seinen Traum erzählte, dachte Jakob: Wer hat ihm gesagt, daß ich ‚Sonne‘ heiße?“ — Wenn, wie wir oben (Kap. I, 2, Bc) sahen, die 12 Söhne Jakobs nach den Rabbinen in Beziehung zu den 12 Tierkreisbildern stehen, so ist es fast selbstverständlich, Jakob als Vater (Herrn) des Tierkreises d. h. als Sonne anzusehen. Ein ähnlicher Gedanke scheint auch Gen. r. (l. c., bald nach Obigem) vorzuliegen: Während Jakob schläft, fügen sich nach Rabbi Jehudah (3. Jahrh.) die 12 Steine, die er unter sein Haupt gelegt hatte (und die hier ausdrücklich als Repräsentanten der 12 Stämme bezeichnet werden), in einen zusammen[1]; die zugrunde liegende astrale Anschauung (während die Sonne schläft — der schlafende Jakob ist wohl auch der unsichtbare „Neumond“ in unserm Sinne — sieht man den Tierkreis als festgeschlossenen Ring) wird bestätigt durch die alsbald l. c. folgende Stelle: „Rabbi Jose bar Simra (3. Jahrh.) sagt: Jakob legte die Steine wie einen Schutzwall um sein Haupt, da er sich vor den wilden Tieren fürchtete“. Daß hier eine astrale Anspielung vorhanden, ist aus dem Grunde wahrscheinlich, weil schwer einzusehen ist, warum Jakob die Steine gerade nur um sein Haupt gelegt haben soll; sein Leib war doch ebenso gefährdet. Ist die Sonne gemeint, so gibt es eben nur ein Haupt, keinen daran noch befindlichen Leib. Die Vorstellung des Rakîa (hier: Tierkreises) als Steinringes ist verwandt mit seiner Bezeichnung als „Stein“ Gen. r., c. 4 Mitte und c. 6 sub finem (zu 1, 17). — Doch alles dies sind eben nur astrale „Züge“ des seinen innersten Wesen nach auf heilsgeschichtlicher Erfahrung beruhenden Weltbildes der Rabbinen. Der wahre „Stein der Hülfe“, Kern und Stern ihres und alles Seins ist ihnen im letzten Grunde immerdar der eine, ewige, allmächtige Gott.

---

[1] Chullin 91 b wird dies dadurch bestätigt, daß es Gen. 28, 11 heiße: „Er nahm von den Steinen“, v. 18 aber „den Stein“.

Register.

(Die eingeklammerten Zahlen bezeichnen die Seiten dieses Buches.)

1. Bibelstellen.

2. Verweisungen auf ATAO, 2. Aufl.

(Eine [1] vor der Seitenzahl bedeutet 1. Aufl. von ATAO.)

3. Sach-Register.

4. Erläuterte hebräische Wörter.

5. Abweichende Ansichten.

1. Über Chagigah II 1: 79ff.; über Bezah 25b: 140. — 2. Zu Bacher: 14. 25. 44. 84. 87. 98. 106. 112. 116; Fiebig: 4. 67; Jeremias (dgl. Bousset, Dalman, Zimmern): 25f.; Lewysohm: 72; v. Orelli: 156; Schöttgen: 25; über den neuen Sirach 78; zu modernen Religionsgeschichtlern: 1. 4. 7. 53. 67. 83. 87. 98.

Druckfehler.

In den ersten Bogen lies statt „Talmud“: Thalmud. — S. 3, Z. 13 v. u. lies: י״י. — S. 6 Mitte lies: an dem Rakîa, zum R. — S. 35, Z. 9 v. u. lies: Thorah. — S. 37 ergänze: „Abbild. 3“. — S. 42, Z. 3 v. u. lies: Joma 77a. — S. 73, Z. 8 v. u. lies: Leviathan. — S. 74, Z. 21 v. u. lies: 12a. — S. 83, Z. 6 lies: Abahu. — S. 100, Z. 14 lies: Seite 43ff. — S. 111, Z. 10 v. u. lies: bzw. „die Erde“. — S. 137, Z. 10 lies: „Bär-Gott“ (st. Beargod). — S. 142 u. 143 lies: Asael.

Schlußbemerkung. Die Abbildungen 3 und 10 stammen aus: Vigouroux, Dictionnaire de la Bible; Abb. 6 und 7 aus: Jewish Encyclopedia; Abbildung 5 (aus: Thiele, Antike Himmelsbilder) steht am Schlusse des Buches.



Antike Abbildung des Fixsternhimmels.
(Aus Thiele, Antike Himmelsbilder.)

Druck von G. Kreysing in Leipzig.



